Buku *Islam dan Liberalisme* ini menggambarkan perkembangan paling mutakhir pemikiran Islam global, maupun pemikiran Islam di Indonesia. Sebagai sebuah cara berdiskursus, liberalisme bukanlah hal yang asing dalam sejarah pemikiran Islam. Sudah sejak masa klasik para pemikir Muslim menghasilkan pemikiran-pemikiran yang sangat liberal dan terbuka pada perkembangan zamannya. Baik itu pemikiran yang diambil dari tradisi filsafat Yunani, sains Persia, maupun mistisisme India. Sehingga kalau dewasa ini para pemikir Muslim sekali lagi mengembangkan tradisi liberalnya yang diinspirasikan dari perkembangan pemikiran modern, fenomena ini bukanlah hal yang asing. Karena Islam dan liberalisme bukanlah suatu kontradiksi dalam termanya. Islam sangat terbuka untuk bisa menghidupkan substansinya melalui cara pandang modern.

Buku ini menggambarkan isu-isu mutakhir yang paling banyak dibicarakan. Yaitu bagaimana Islam meresponi secara positif ide-ide baru seperti demokrasi, hak asasi manusia dan paham-paham kebebasan, seperti kebebasan beragama, maupun kebebasan berekspresi. Buku ini juga menggambarkan debat mutakhir mengenai Islam dan negara, khususnya menyangkut perlunya diterima paham negara sekular daripada negara Islam. Digambarkan juga perkembangan ide-ide berkaitan dengan gender, dan pluralisme. Dalam buku ini juga dielaborasi bagaimana para pemikir Islam liberal mengembangkan metode berpikirnya, termasuk usaha-usaha untuk membangun teologi agama-agama, yang sangat penting sebagai fondasi penerimaan sepenuhnya atas pluralisme, demokrasi dan hak asasi manusia.



Budhy Munawar-Rachman adalah Dosen Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara. Ia juga seorang aktivis pemikiran Islam yang menekuni banyak isu, di antaranya mengenai demokrasi, pluralisme, hak asasi manusia, gender, dan lingkungan hidup.

Friedrich Naumann STIFTUNG FÜR DIE FREIHEIT

ISBN 978-979-1157-31-5

ISLAM dan Liberalisme

Budhy Munawar-Rachman

Friedrich Naumann STIFTUNG FÜR DIE FREIHEIT

ISLAM dan Liberalisme



Budhy Munawar-Rachman

ISLAM DAN LIBERALISME

ISLAM DAN LIBERALISME

Budhy Munawar-Rachman

Penyunting: Moh. Shofan

ISLAM DAN LIBERALISME

Budhy Munawar-Rachman

Penyunting: Moh. Shofan

Cetakan I, Agustus 2011

Diterbitkan oleh
Friedrich Naumann Stiftung

Jl. Rajasa II No. 7
Kebayoran Baru, Senopati
Jakarta Selatan 12110
Telp. + 62 21 725 6012/13
Fax. +62 21 720 3868
Email: jakarta@fnst.org

Hak cipta dilindungi undang-undang
Allright reserved

Pewajah Sampul & Isi: mps creativa

ISBN: 978-979-1157-31-5

DAFTAR ISI

Pengantar dan Ucapan Terimakasih

Buku *Islam dan Liberalisme* ini menggambarkan perkembangan paling mutakhir pemikiran Islam global, maupun pemikiran Islam di Indonesia. Sebagai sebuah cara berdiskursus, liberalisme bukanlah hal yang asing dalam sejarah pemikiran Islam. Sudah sejak masa klasik para pemikir Muslim menghasilkan pemikiran-pemikiran yang sangat liberal dan terbuka pada perkembangan zamannya. Baik itu pemikiran yang diambil dari tradisi filsafat Yunani, sains Persia, maupun mistisisme India. Sehingga kalau dewasa ini para pemikir Muslim sekali lagi mengembangkan tradisi liberalnya yang diinspirasikan dari perkembangan pemikiran modern, fenomena ini bukanlah hal yang asing. Karena Islam dan liberalisme bukanlah suatu kontradiksi dalam termanya. Islam sangat terbuka untuk bisa menghidupkan substansinya melalui cara pandang modern.

Buku ini menggambarkan isu-isu mutakhir yang paling banyak dibicarakan. Yaitu bagaimana Islam meresponi secara positif ide-ide baru seperti demokrasi, hak asasi manusia dan paham-paham kebebasan, seperti kebebasan beragama, maupun kebebasan berekspresi. Buku ini juga menggambarkan debat mutakhir mengenai Islam dan negara, khususnya menyangkut perlunya diterima paham negara sekular daripada negara Islam. Digambarkan juga perkembangan ide-ide berkaitan dengan gender, dan pluralisme. Dalam buku ini juga dielaborasi bagaimana para pemikir Islam liberal mengembangkan metode berpikirnya, termasuk usaha-usaha untuk membangun teologi agama-agama, yang sangat penting sebagai fondasi penerimaan sepenuhnya atas pluralisme, demokrasi dan hak asasi manusia.

Saya ingin mengucapkan terimakasih lepada pihak Friedrich Naumann Stiftung, khususnya Bapak Rainer Heufers, Project Director Friedrich-Naumann-Stiftung für die Freiheit, dan Bapak Muhammad

Husni Thamrin, Programme Officer Friedrich-Naumann-Stiftung für die Freiheit yang telah memungkinkan diterbitkannya edisi buku ini, dan juga mendiskusikannya di seluruh Indonesia.❒

Jakarta, 22 Juni 2011

BMR

Bab I
PENDAHULUAN

> Terus terang saya sangat berkeberatan dengan pandangan MUI yang memiliki suatu kecenderungan eksklusif dan *judgemental*. Jangankan bicara tentang liberalisme, menerjemahkan Islam yang *kāffah* (menyeluruh) pun mereka tidak mampu mengakomodasi ekspresi-ekspresi Islam yang berbeda.
>
> Siti Ruhaini Dzuhayatin[1]

Dalam fatwa MUI Juli 2005 ditegaskan bahwa pengharaman liberalisme disebabkan karena penggunaan akal (rasio) yang berlebihan dalam pemikiran agama (Islam).[2] KH. Ma'ruf Amin, Ketua Komisi Fatwa MUI—yang sekarang menjadi Ketua Dewan Syari'ah Nasional MUI—menjelaskan bahwa liberalisme adalah upaya memberikan penafsiran terhadap ajaran-ajaran agama (Islam) di luar dari kaidah-kaidah yang telah disepakati *(qawā'id al-tafsīr al-nushūsh)*.[3] Ia menyebut bahwa penggunaan akal yang berlebihan itu disebabkan oleh metode yang digunakan liberalisme dalam menafsirkan *nash* yaitu hermeneutika. Padahal menurutnya—dan ini yang menyebabkan MUI mengharamkannya—penggunaan hermeneutika tidak lazim dalam pemikiran Islam.

Pertama, hermeneutika berbeda dengan takwil. Takwil berusaha memberikan penafsiran terhadap *nash* (teks keagamaan) manakala *nash*

---

[1] Wawancara dengan Siti Ruhaini Dzuhayatin, Yogyakarta, Oktober 2006. Siti Ruhaini adalah seorang feminis, pengajar senior UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

[2] Keputusan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 7/MUNAS VII/MUI/II/2005 tentang pluralisme, liberalisme dan sekularisme, tertanggal 29 Juli 2005.

[3] Wawancara dengan KH. Ma'ruf Amin, Jakarta, 30 April 2008.

tersebut tidak dapat dimaknai secara lahir. Biasanya takwil digunakan untuk menafsirkan ayat-ayat yang *zhannī* (multi tafsir) bukan yang *qath'ī* (yang jelas). Sebab, ayat-ayat yang *qath'ī* tidak boleh dan tidak bisa ditafsirkan.

Kedua, dalam Islam, menurut Ma'ruf Amin penafsiran terhadap suatu *nash* harus berpegang teguh pada kesucian *nash* dan keilahian dari yang menurunkan al-Qur'an. Artinya baginya "keilahian" al-Qur'an dan "kenabian" hadis tidak dapat ditawar-tawar. Kesucian masing-masing harus dijaga. Sedangkan hermeneutika, menurutnya menganggap teks-teks al-Qur'an dan hadis sebagai buku biasa, sehingga dapat ditafsirkan. Bahkan, menurut Ma'ruf Amin, terdapat banyak penafsiran yang memungkinkan terjadinya "amandemen" terhadap *nash*. Karena itu ia menolak pengggunaan hermeneutika yang dipergunakan dalam pendekatan Islam liberal.

Dengan alasan ini, maka menurut Ma'ruf Amin dan MUI, pendekatan-pendekatan liberalistik terhadap agama merupakan sesuatu yang menyimpang. Ia menilai, penafsiran liberalis banyak melakukan penyimpangan dari kaidah penafsiran yang baku. Menurut Ma'ruf Amin, penafsiran liberalis menggunakan pendekatan hermeneutika yang tidak cocok dengan al-Qur'an.[4]

Berikut adalah tanggapan kalangan intelektual Islam Liberal mengenai fatwa MUI tentang liberalisme—yang diharamkan MUI itu. Dimulai dengan pengertian liberalisme secara filosofis; kemudian akan dilihat bagaimana pendekatan liberal dalam pemikiran Islam, dan diakhiri dengan respon intelektual Islam Liberal atas pengharaman konsep liberalisme tersebut.

Pengertian Liberalisme

Sebelum dibicarakan lebih jauh pengertian liberalisme, berikut definisi liberalisme menurut kamus atau ensiklopedi.

> Liberalism refers to a broad array of related ideas and theories of *government* that consider *individual liberty* to be the most important political goal. Modern liberalism has its roots in the *Age of Enlightenment*. Broadly speaking, liberalism emphasizes *individual rights* and equality of results. Different forms of liberalism may propose very different policies, but they are generally united by their support for a number of principles,

[4] Wawancara dengan KH. Ma'ruf Amin, Jakarta, 30 April 2008.

> including extensive *freedom of thought* and *speech*, limitations on the power of governments, the rule of law, the free exchange of ideas, a market or mixed economy, and a *transparent system of government*. All liberals—as well as some adherents of other political ideologies—support some variant of the form of government known as *liberal democracy*, with open and fair elections, where all citizens have equal rights by law.
>
> There are many disagreements within liberalism, especially when economic freedom and social justice come into conflict. The movement called *classical liberalism* asserts that the only real freedom is freedom from *coercion*.[5]

Dari definisi di atas, bisa diringkaskan bahwa liberalisme adalah paham yang berusaha memperbesar wilayah kebebasan individu dan mendorong kemajuan sosial. Liberalisme merupakan paham kebebasan, artinya manusia memiliki kebebasan atau kalau kita lihat dengan perspektif filosofis, merupakan tata pemikiran yang landasan pemikirannya adalah manusia yang bebas. Bebas, karena manusia mampu berpikir dan bertindak sesuai dengan apa yang diinginkan. Liberalisme adalah paham pemikiran yang optimistis tentang manusia.[6] Prinsip-prinsip liberalisme adalah kebebasan dan tanggungjawab. Tanpa adanya sikap tanggungjawab tatanan masyarakat liberal tak akan pernah terwujud.[7] Namun dermikian liberalisme bukan berarti tanpa kritik, tetapi—walaupun demikian—ia merupakan pilihan yang paling logis di dunia politik dewasa ini. Salah satu agenda liberalisme adalah mengandalkan rasio dan kesadaran sosial para individu untuk menunaikan kewajiban-kewajibannya. Selain itu, ia juga mengandalkan pembangunan mandiri masyarakat tanpa intervensi yang berlebihan dari negara.

Menurut Bolkestein, kaum liberal harus menentukan agenda perdebatan di masa yang akan datang dengan memberi penekanan khusus atas kebebasan sebagai ide tertinggi dalam hirarkhi nilai liberal; memberikan

---

[5] *Lihat*, "Liberalism", *Wikipedia, the free encyclopedia. Lihat,* Michael W. Strasser, "Liberalism" dalam Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan Publishing Co., Inc & The Free Press, 1967), h. 548-461.

[6] Rizal Mallarangeng, "Demokrasi dan Liberalisme", dalam, Hamid Basyaib (ed.), *Membela Kebebasan Percakapan tentang Demokrasi Liberal* (Jakarta: Freedom Institute, 2006), h. 135-136.

[7] Frits Bolkestein, *Liberalisme dalam Dunia yang Tengah Berubah* (Jakarta: Sumatra Institute, 2006), h. 54.

prioritas bagi budaya kompetisi; dan membumikan desentralisasi radikal dan memelihara pola keberagaman; serta menempatkan pengambilan kebijakan sedekat mungkin dengan publik. Melalui kenyataan bahwa kini ideologi-ideologi lain mengikuti ide-ide liberal, Bolkestein, ingin memberikan satu saran yang amat penting kepada para pendukung liberalisme: "Jika memang yang Anda inginkan adalah liberalisme maka janganlah memilih ideologi lain yang ikut-ikutan menerapkan gagasan liberal, tetapi merujuklah pada liberalisme yang sesungguhnya."



Liberalisme adalah pengakuan terhadap hak-hak sipil. Oleh karenanya, liberalisme justru selalu disertai dengan hukum (*rule of law*). Sebab, kebebasan tidak akan terjadi tanpa adanya aturan-aturan hukum. Kemudian kebebasan itu dalam kenyataannya selalu dibatasi oleh hak orang lain. Kebebasan tidak bisa dilaksanakan dengan mengganggu kebebasan orang lain. Kebebasan di sini berlaku untuk semua manusia.

(Rachman 2009: 13)

M. Dawam Rahardjo, Ketua Yayasan Studi Agama dan Filsafat. Mantan Direktur LP3ES ini pernah menjadi Pemimpin Umum majalah *Prisma* (1980-1986) dan Ketua ICMI Pusat (1995-2000). Sekarang ia Rektor Universitas Proklamasi 45, Yogyakarta.

Dalam liberalisme, penegakan hukum adalah sesuatu yang fundamental. Pengekangan atas tatanan publik dan keamanan adalah bertentangan dengan kebebasan, seperti yang dikatakan John Locke: "Berakhirnya fungsi hukum bukan dengan cara melenyapkan atau menahan orang-orang yang dinilai melanggar, tetapi dengan cara melestarikan dan memperluas kebebasan."[8] Menurut John Locke, negara didirikan untuk melindungi hak milik pribadi. Bukan untuk menciptakan kesamaan, atau untuk mengontrol pertumbuhan milik pribadi yang tidak seimbang, melainkan justru untuk tetap menjamin keutuhan milik pribadi yang semakin berbeda-beda besarnya. Dengan milik *(property)* dimaksud tidak hanya barang milik *(estates),* melainkan juga kehidupan (*lives*) dan hak-hak

[8] Frits Bolkestein, *Liberalisme dalam Dunia yang Tengah Berubah*, h. 46.

kebebasan *(liberties).* Inilah hak-hak tak terasingkan *(inalienable rights)* dan negara justru didirikan demi untuk melindungi hak-hak asasi itu.[9]

Pengaruh ajaran Locke tentang negara pada umumnya sangat besar, terutama di Inggris, Prancis, dan Amerika. Kiranya tidak berlebihan kalau dikatakan bahwa konstitusi Amerika Serikat disusun dengan berguru padanya. Istilah seperti *government by consent of the people* (pemerintahan berdasarkan persetujuan rakyat) dan paham kepercayaan *(trust)* rakyat kepada pemerintah sebagai dasar legitimasinya termasuk paham-paham dasar ilmu politik modern. Penguasa tidak dapat menghindari pertanggungjawaban dengan argumen bahwa ia hanya bertanggung jawab terhadap Tuhan. Haknya untuk berkuasa diperolehnya dari manusia-manusia melalui *original compact.* Dengan demikian, Locke mengaitkan kembali wewenang pemerintahan pada *delegation*, pada penyerahan pemerintahan itu oleh mereka yang diperintahi. Dengan demikian ia membongkar dasar dari klaim raja bahwa kekuasaan mutlak dan tak terbatas.

Jadi, negara hanya boleh mempergunakan kekuasaannya dalam rangka tujuan yang ditugaskan kepadanya dalam *original compact.* Tugas negara dengan sendirinya terbatas oleh tujuannya. Tujuan itu sendiri dipahami sebagai pelayanan kepada kepentingan masyarakat. Negara tidak berhak untuk mempergunakan kedaulatan wewenang yang dimilikinya untuk mencampuri segala bidang kehidupan masyarakat. Negara tidak mempunyai legitimasi untuk mengurus segala-galanya. Dengan demikian, inti paham liberal tentang negara adalah bahwa kekuasaan negara harus seminimal mungkin. Prinsip bahwa kekuasaan negara harus dibatasi pada apa yang perlu saja untuk menjalankan fungsinya yang hakiki, merupakan suatu pengertian yang amat penting dan fundamental.

Pembatasan kekuasaan itu berdasarkan keyakinan bahwa semua orang sebagai manusia sama kedudukannya. Tidak ada orang atau kelompok orang yang begitu saja berhak untuk memerintahkan sesuatu kepada orang lain. Maka yang *pertama* adalah hak masing-masing kita atas kebebasannya; hak untuk menentukan sendiri bagaimana ia mau hidup dan apa yang mau dilakukannya; sedangkan yang *kedua* adalah pembatasan kebebasannya. Kebebasan manusia memang tidak tak terbatas. Hak orang lain atas kebebasan yang sama dan hak masyarakat atas pengorbanan ma-

[9] Franz Magnis Suseno, *Etika Politik: Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999), h. 221.

sing-masing anggota demi kepentingan bersama secara hakiki membatasi kebebasan individu.[10]

Sumbangan terbesar John Locke terhadap kesadaran kenegaraan modern adalah bahwa pembatasan wewenang negara itu dituangkan dalam tuntutan bahwa pemerintah harus bertindak atas dasar suatu konstitusi. Tuntutan bahwa pemerintahan negara harus dijalankan berdasarkan suatu undang-undang dasar menjadi kesadaran kenegaraan modern. Pada kondisi tersebut warganegara harus mampu memformulasikan dan memutuskan keinginan-keinginannya tanpa intervensi negara. Dalam liberalisme, stabilitas politik secara luas tergantung pada kemampuan pemerintah untuk merespon keinginan warga. Supremasi hukum merupakan salah satu tonggak kebebasan individu dan tonggak demokrasi. Karena itu usaha-usaha untuk mengesampingkan tatanan prosedural atau legal dengan dalih "demi kepentingan nasional" atau karena desakan tuntutan rakyat yang semena-mena harus dianggap tidak demokratis. Seperti yang dikatakan oleh Aristoteles, bahwa pemerintahan yang terbaik melibatkan "supremasi hukum, bukan supremasi orang-orang".[11] Demokrasi dan kebebasan merupakan dua konsep yang amat penting dalam politik. Kebebasan atau hak-hak sipil bisa dikatakan suatu pengandaian bahwa negara punya peran positif dalam menjamin perlindungan hukum dan kesempatan yang setara bagi semua warganegara tanpa memandang ras, agama, serta jenis kelamin. Kebebasan sipil meliputi kebebasan berpikir, kebebasan berpendapat, kebebasan berkumpul dan berserikat, kebebasan beragama serta kebebasan pers. Kalau semuanya tidak diakui dan tidak ditegakkan oleh hukum di suatu negara, maka negara itu tidak bisa disebut demokratis.

Kebebasan sipil itu sendiri perlu dijamin karena hak-hak itu adalah sesuatu yang sangat penting bagi dirinya sendiri, misalnya hak untuk beragama atau tidak beragama. Kebebasan sipil itu bisa dijadikan parameter penting untuk mengukur apakah suatu negara demokratis atau tidak. Demokrasi sendiri memerlukan liberalisme dalam pengertian hak-hak sipil. Kalau hak-hak itu tidak ada, tidak ada demokrasi.[12] Tidak berlebihan jika

---

[10] Franz Magnis Suseno, *Etika Politik: Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern,* h. 230.

[11] David Beetham dan Kevin Boyle, *Demokrasi 80 Tanya Jawab* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), h. 110-111.

[12] R. William Liddle, "Demokrasi dan Kebebasan Sipil", dalam Hamid Basyaib (ed.), *Membela Kebebasan: Percakapan Tentang Demokrasi Liberal,* h. 146-147.

dikatakan bahwa dukungan terhadap demokrasi hampir tidak bisa ditawar-tawar dalam dunia masa kini. Bahkan para konstitusionalis liberal seperti Bruce Ackerman setuju bahwa saat-saat penting dalam pembentukan dan perubahan konstitusi memerlukan pengabsahan demokratis secara popular, kalau hasilnya mau dianggap absah. Demikian juga dengan Robert Dahl, mengingatkan bahwa kebebasan politik secara substansial dihargai lebih baik dalam sistem demokrasi ketimbang non-demokrasi. Negara-negara di mana ada kebebasan berpendapat dan berserikat secara berarti, penghargaan hak-hak milik dan pribadi, pelarangan atas penyiksaan dan jaminan kesetaraan di mata hukum adalah negara-negara yang mempunyai sistem politik yang demokratis.[13]

Karenanya, Bolkestein memberikan pandangan yang sangat baik terhadap liberalisme.

> Selama lebih dari lima belas tahun terakhir dunia telah dihadapkan pada kekuatan liberalisasi, baik itu di bidang ekonomi maupun politik. Kekuatan ini telah membawa perubahan mendalam pada segi perilaku dan penampilan. Ia telah membuka horizon baru, dan bahkan telah melampaui apa yang pernah dibayangkan pada beberapa dekade sebelumnya. Kekuatan liberalisasi telah memberikan standar kehidupan yang meningkat dan ruang kebebasan bagi miliaran manusia di seluruh dunia. Potensi kekuatan ini tidak akan pernah sampai pada titik jenuh. Pada ambang milenium berikutnya, ia memberikan prospek kemajuan yang lebih hebat, mendukung kita untuk mampu menguatkan dan meluaskan otoritas liberalisasi yang terbukti telah menciptakan kemakmuran bagi kita di masa lalu.[14]

Liberalisme memandang kebebasan individu manusia sebagai nilai mutlak. Mereka memandang Hak Asasi Manusia (HAM) sebagai sesuatu yang bersifat fundamental dan universal. Mendorong penegakan HAM oleh karenanya menjadi tujuan kebijakan luar negeri yang sah.[15] Penghormatan terhadap HAM dapat didorong dengan baik dengan jalan

---

[13] Ian Shapiro, *Asas Moral dalam Politik,* h. 232. Juga *lihat*, John Gray, *Two Faces of Liberalism* (New York: The New Press, 2000).

[14] Frits Bolkestein, *Liberalisme dalam Dunia yang Tengah Berubah,* h. 84.

[15] Hak asasi manusi adalah hak hukum yang dimiliki oleh setiap orang sebagai manusia. Hak-hak tersebut bersifat universal dan dimiliki setiap orang, kaya maupun miskin, laki-laki ataupun perempuan. Hak-hak tersebut mungkin saja dilanggar, tetapi tidak pernah dapat dihapuskan. Hak-hak asasi manusia adalah hak hukum dan ini berarti bahwa hak-hak tersebut merupakan hukum. Hak asasi manusia dilindungi oleh

melalui pembangunan ekonomi. Negara-negara yang paling sejahtera adalah negara yang demokratis, demikian sebaliknya.

Liberalisme dan Hak Asasi Manusia

Liberalisme berkaitan erat dengan Hak Asasi Manusia (HAM). Membicarakan HAM pijakan yang paling tepat adalah hukum HAM International. Hukum ini dibuat di PBB dengan partisipasi internasional dan aspirasi universal. Hukum ini menentang partikularisme lokal dan tradisi yang berbeda dengan standar HAM (UDHR *[The Universal Declaration of Human Rights]* yang dirumuskan pada tahun 1948—selanjutnya DUHAM) baik di Barat maupun non-Barat. Nilai-nilai yang terkandung dalam DUHAM dinyatakan sebagai standar umum kemajuan bangsa-bangsa yang diharapkan dijunjung tinggi oleh rakyat negara-negara anggota maupun rakyat daerah di bawah kekuasaan mereka.[16]

Secara umum DUHAM mengandung empat hak pokok. *Pertama*, hak individual atau hak-hak yang dimiliki setiap orang. *Kedua*, hak kolektif atau hak masyarakat yang hanya dapat dinikmati bersama orang lain, seperti hak akan perdamaian, hak akan pembangunan dan hak akan lingkungan hidup yang bersih. *Ketiga*, hak sipil dan politik, antara lain: hak atas penentuan nasib sendiri, hak memperoleh ganti rugi bagi mereka yang kebebasannya dilanggar; hak atas kehidupan, hak atas kebebasan berpikir, berkeyakinan dan beragama, hak yang sama bagi perempuan dan laki-laki untuk menikmati hak sipil dan politik, hak seorang untuk diberi tahu

---

konstitusi dan hukum nasional banyak negara di dunia. *Lihat*, John Gray, *Two Faces of Liberalism* (New York: The New Press, 2000).

[16] Asas-asas HAM, yang terkandung dalam DUHAM pada dasarnya berasal dari pemikiran para ahli filsafat Barat abad ke-17, 18, dan 19 seperti John Locke, Baruch Spinoza, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Immanuel Kant, Jeremy Bentham, John Smith Mill, dan anaknya John Stuart Mill. Sejarah menunjukkan bahwa rumusan awal HAM di Barat bermula dari Magna Charta tahun 1215. Dari Magna Charta, kemudian muncul seperti dokumen *Rights of Man France* (1789), *Bill of Rights of USA* (1791) dan *International Bill of Rights* (1966). Pada tanggal 6 Januari tahun 1941 Presiden Rosevelt menggagas *freedom of religion, freedom from fear* dan *freedom from want* yang kemudian popular di seluruh Amerika. Dari sekian banyak rumusan ini muncullah rumusan final pada tahun 1948 yang dihasilkan oleh Majelis Umum PBB dengan nama DUHAM. *Lihat*, Tri Wahyu Hidayat, *Apakah Kebebasan Beragama = Bebas Pindah Agama? Perspektif Hukum Islam dan HAM* (Salatiga: STAIN Salatiga Pers, 2008), h. 7, 104 dan 108.

alasan-alasan pada saat penangkapan, persamaan hak dan tanggung jawab antara suami-istri, hak atas kebebasan berekspresi. *Keempat*, hak ekonomi, sosial dan budaya, antara lain memuat hak untuk menikmati kebebasan dari rasa ketakutan dan kemiskinan; larangan atas diskriminasi ras, warna kulit, jenis kelamin, gender, dan agama, persamaan hak antara laki-laki dan perempuan untuk menikmati hak ekonomi, sosial dan budaya; hak untuk mendapat pekerjaan; hak untuk memperoleh upah yang adil bagi buruh laki-laki dan perempuan; hak untuk membentuk serikat buruh; hak untuk mogok; hak atas pendidikan: hak untuk bebas dari kelaparan.[17]



Konsep dasar Islam liberal adalah keyakinan bahwa di balik teks suci ada makna; ada teks dan konteks. Liberal, sampai pada titik tertentu, berarti membebaskan agama dari hal-hal yang di luar agama, dari pemaknaannya yang melampaui batas-batas privatnya, terutama politisasi atau kapitalisasi terhadapnya.

(Rachman 2009: 41)

Abd A'la, Guru Besar bidang Sejarah Pemikiran Politik Islam pada IAIN Sunan Ampel Surabaya. Ia meraih gelar master dan doktor dari Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta.

Hak kebebasan berkeyakinan dinyatakan pula secara lebih rinci dalam Kovenan Internasional Tentang Hak-Hak Sipil dan Politik pasal 18. Kovenan ini telah diratifikasi pemerintah Indonesia melalui UU No. 12 Tahun 2005.[18] Isinya sebagai berikut: (1) Setiap orang berhak atas

[17]Siti Musdah Mulia, "Potret Kebebasan Berkeyakinan di Indonesia—Sebuah Refleksi Masa Depan Kebangsaan Indonesia", dalam *Di Sekitar Masalah Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Indonesia* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2009). Belum diterbitkan.

[18]Negara Indonesia sebenarnya telah meratifikasi instrumen-instrumen internasional hak asasi manusia yang berkaitan dengan kebebasan agama seperti *Declaration of human Rights* (1948), *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights* (1966), *International Convention on the Elimination of All forms of Racial Discrimination* (1965). Sesuai dengan Keputusan Presiden No 40 tahun 2004 tentang Rencana Aksi

kebebasan berpikir, berkeyakinan dan beragama. Hak ini mencakup kebebasan untuk menganut atau menerima suatu agama atau kepercayaan atas pilihannya sendiri, dan kebebasan, baik secara individu maupun bersama-sama dengan orang lain, di tempat umum atau tertutup, untuk menjalankan agama atau kepercayaannya dalam kegiatan ibadah, ketaatan, pengamalan dan pengajaran; (2) Tidak seorang pun boleh dipaksa sehingga mengganggu kebebasannya untuk menganut atau menerima suatu agama atau kepercayaan sesuai dengan pilihannya.

DUHAM menyebut istilah *basic human rights (*hak-hak asasi manusia dasar), yaitu hak asasi manusia yang paling mendasar dan dikategorikan sebagai hak yang paling penting untuk diprioritaskan di dalam berbagai hukum dan kebijakan, baik di tingkat nasional maupun internasional. Hak-hak asasi manusia dasar itu adalah serangkaian hak yang memastikan kebutuhan primer material dan non-material manusia dalam rangka mewujudkan eksistensi kemanusiaan manusia yang utuh, yaitu manusia yang berharga dan bermartabat. Walaupun, secara eksplisit tidak dijumpai satu ketetapan atau penjelasan yang merinci tentang hak-hak apa saja yang termasuk di dalam *basic human rights* ini, namun, secara umum dapat disebutkan hak-hak asasi dasar tersebut mencakup hak hidup, hak atas pangan, pelayanan medis, kebebasan dari penyiksaan, dan kebebasan berkeyakinan. Hak-hak itu, dan juga secara keseluruhan hak asasi manusia didasarkan pada satu asas yang fundamental, yaitu penghargaan dan penghormatan terhadap martabat manusia.

Hak-hak asasi tersebut tidak dapat dihapus karena merupakan kodrat manusia sendiri. Hak-hak itu tetap ada sebagai hak moral dan penghormatan terhadap hak-hak asasi itu akan membedakan mana negara yang berprikemanusiaan dan negara yang hanya berdasarkan atas kekuasaan belaka.[19] Memang, biasanya pelaku pelanggaran itu adalah negara. Di Amerika pun, pelaku pelanggaran hak-hak sipil masyarakat hitam

---

Nasional Hak Asasi Manusia Indonesia (RANHAM), 2004-2009, maka Indonesia juga akan meratifikasi *International Convenant on Civil and political Rights 1966. Lihat*, Fernando J. M. M. Karisoh, "Kebebasan Beragama Ditinjau dari Aspek Perlindungan Hak Asasi Manusia", dalam *Di Sekitar Masalah Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Indonesia* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2009).

[19] Franz Magnis-Suseno, 2001, *Kuasa dan Moral,* (Jakarta, PT Gramedia Pustaka Utama, 2001), h. 21. *Lihat* juga Hikmat Budiman (ed.), *Komunalisme dan Demokrasi Negosiasi Rakyat dan Negara* (Jakarta: The Japan Foundation Asia Center, 2003), h. 51.

adalah negara, bukan *civil society*. Di Indonesia juga seperti itu.[20] Harus diakui bahwa Indonesia belum cukup berpengalaman dalam mengelolah demokrasi di tengah menguatnya tuntutan untuk menghadirkan wacana agama secara ekstrem dalam wilayah sosial politik.

Menurut John Stuart Mill, salah satu pemikir tentang paham kebebasan di Inggris pada abad ke-19, dengan adanya kebebasan, adanya sikap menghargai orang untuk bersikap dan berpikir, kemungkinan masyarakat itu untuk berkembang, berdialog, untuk mencari hal yang lebih baik, terbuka lebih lebar. Ruangnya dibuka lebih besar. Itulah yang menjadi kunci mengapa masyarakat tumbuh dengan baik. Dalam masyarakat di mana kebebasan telah menjadi institusi, artinya telah terlembagakan menjadi perilaku, menjadi kitab hukum, sistem politik, dan sebagainya, kelihatan mereka maju dengan cepat, atau menjadi negara-negara yang maju.[21]

Pemikiran Islam Liberal di Indonesia

Istilah "Islam Liberal" sekarang sering dipakai oleh kalangan muda NU maupun Muhammadiyah yang mencoba mengembangkan lebih mendalam—atau tepatnya lebih progresif—gagasan moderasi ("Islam Moderat") yang merupakan paham dasar NU maupun Muhammadiyah. Islam Liberal dimaksudkan untuk memberi penekanan utama kepada pengembangan ilmu pengetahuan, diskursus keadilan, keterbukaan, sikap toleransi, dan perlunya membangun integritas moral kaum Muslim dalam membangun kebangsaan Indonesia. Islam Liberal bukan hanya memahami Islam sebagai agama, tetapi lebih jauh Islam sebagai peradaban.[22]

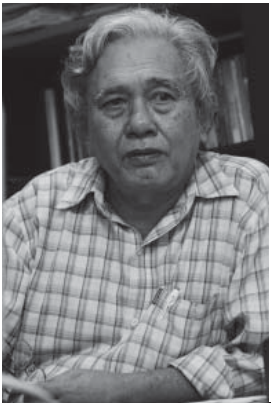
Istilah "Islam Liberal" yang merupakan pengembangan lebih mendalam dari pemikiran dan posisi "Islam moderat" sering diper-

---

[20] Anis Baswedan, "Kovenan Tentang Hak-hak Sipil dan Politik" dalam, Hamid Basyaib (ed.), *Membela Kebebasan: Percakapan tentang Demokrasi Liberal* (Jakarta: Freedom Institute, 2006), h 55.

[21] Rizal Mallarangeng, "Sebuah Kerangka Hukum" dalam Hamid Basyaib (ed.), *Membela Kebebasan Percakapan Tentang Demokrasi Liberal,* h. 13.

[22] Ahmad Gaus AF, "Islam Progresif: Wacana Pasca Arus Utama (Peta Pemikiran dan Gerakan Islam di Indonesia)", dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, Edisi No. 22 Tahun 2007, h. 96. Sebagai contoh Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, keduanya adalah pemikir muda dari tradisi NU menulis buku *Doktrin Islam Progresif: Memahami Islam sebagai Ajaran Rahmat* (Jakarta: LSIP, 2004), dan Zuly Qodir dkk. (ed.), *Muhammadiyah Progresif: Manifesto Pemikiran Kaum Muda* (Yogyakarta: Lesfi-JIMM, 2007). Dr. Zuly Qodir adalah intelektual muda Muhammadiyah.



Liberalisme dalam pengertian pembaruan harus ada landasan metodologi, dasar pengetahuannya. Jangan ahistoris. Jangan seperti Wahhabi yang ahistoris; meski melakukan pembaruan, tetapi mereka memotong sejarahnya. Untuk itu, liberal di sini berarti pembebasan dan pembaruan. Dan, terjemahannya dalam Islam terdapat model liberal semacam Iqbal ataupun Ali Syariati.

(Rachman 2009: 67)

Abdul Hadi WM, penyair yang menggeluti sufisme dan khazanah intelektual Nusantara. Saat ini ia mengajar di Fakultas Falsafah dan Peradaban Universitas Paramadina Jakarta dan Islamic College for Advanced Studies (ICAS) Jakarta.

hadapkan dengan "Islam Radikal" di satu sisi, dan "Islam liberal" yang jauh lebih "sekular" di sisi lain. Tetapi walaupun demikian antara pemikiran Islam Liberal dan Islam Liberal kadang bisa dipertukarkan.[23] Sarjana yang pertama kali menggunakan kedua istilah Islam Liberal dan Islam Liberal sekaligus di Indonesia adalah Greg Barton. Istilah ini menggambarkan suatu gerakan mutakhir dalam Islam Indonesia yang melampaui gerakan Islam tradisional dan gerakan Islam modern. Gerakan progresif liberal yang dimaksud adalah gerakan yang Fazlur Rahman (almarhum, Guru Besar University of Chicago) menyebut "Islam neo-modernis"—yang di Indonesia dikembangkan oleh murid-muridnya, yaitu Ahmad Syafii Maarif dan Nurcholish Madjid. Belakangan Abdurrahman Wahid, M. Dawam Rahardjo, dan Djohan Effendi masuk dalam kategori ini.[24]

Pemikiran Islam Liberal yang akan dianalisis memperlihatkan berbagai penafsiran teologis berkaitan dengan problem-problem kontemporer, terutama isu sekularisme, liberalisme dan pluralisme. Dalam mengembangkan Islam Liberal mereka melakukan:

Pertama, pembaruan pemahaman keislaman (khususnya fikih atau hukum Islam), terutama dalam rangka menyelaraskan pemahaman keagamaan dengan perkembangan kekinian. Mereka menyadari diperlukan

[23] Ahmad Gaus AF, "Islam Progresif: Wacana Pasca Arus Utama", h. 96. Istilah "Islam Progresif" dalam konteks dunia pemikiran Islam, *lihat* Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism* (Oxford: One World, 2006).

[24] Ahmad Gaus AF, "Islam Progresif: Wacana Pasca Arus Utama", h. 97.

sebuah "fikih baru" yang mampu menjawab problem kemanusiaan dewasa ini. Misalnya umat Islam dituntut untuk mengembangkan fikih yang bisa berdialog dengan isu demokrasi (fikih demokrasi), pluralisme (fikih toleransi, atau fikih lintas agama), liberalisme (fikih politik, fikih hak asasi manusia, fikih gender) dan seterusnya.[25]

Kedua, sosialisasi informasi yang benar tentang Islam. Belakangan ini, suara atas nama Islam direpresentasikan oleh kelompok-kelompok yang tidak mewakili sebagian besar umat Islam—yaitu kelompok yang dalam buku ini disebut "Islam Fundamental dan Radikal". Umat Islam secara keseluruhan mendapatkan stigma karena citra Islam Radikal ini. Alih-alih ingin berkompetisi di pentas global, umat Islam dirundung citra buruk di mata dunia dengan stigmatisasi radikalisme, bahkan terorisme. Islam diidentikkan dengan seluruh tindakan yang bernuansa kekerasan. Karena itulah pemikir Islam Liberal ini bekerja keras menghadirkan wajah Islam Liberal—dalam arti Islam yang penuh kedamaian, toleran, moderat, bahkan liberal, dan berkeadaban.

Pada dasarnya, kehadiran para intelektual Islam Liberal pada pertengahan 1990-an ini memiliki garis kesinambungan ideologis maupun sosiologis dengan gerakan Islam terdahulu yang sering dinamakan gerakan Islam Tradisional dan Islam Modern yang muncul pada awal abad ke-20.[26] Pemikiran tradisional dan modern yang diwakili *mainstream*-nya oleh NU dan Muhammadiyah,[27] dalam perjalanan sejarahnya telah

---

[25] Kehadiran fikih seperti ini menurut mereka sangat penting untuk membuktikan relevansi Islam dalam dunia yang lebih plural dan global. Dalam menghadapi realitas global, pemikir Islam sejatinya mampu memberikan alternatif-alternatif bagi umat Islam yang bersifat substantif, bukan hanya simbolik. Islam, menurut mereka adalah agama yang menghendaki kemajuan dan menolak keterbelakangan. Karena itulah mereka—lewat lembaganya masing-masing, dan pendekatannya yang khas—mengembangkan pandangan-pandangan keagamaan yang bersifat progresif.

[26] Mohamad Ali, *Islam Muda Liberal, Post-Puritan, Post-Tradisional* (Yogyakarta: Apeiron Philotes, 2006), h. 33.

[27] Dalam diskursus pemikiran Islam pertentangan antara Islam ideologis dan Islam kultural, atau Islam literal versus Islam liberal, kelihatannya menjadi catatan sejarah. Uniknya, baik yang literal maupun yang liberal sama-sama ada dalam tubuh NU maupun Muhammadiyah. Jadi ada Muhammadiyah literal yang identik dengan "Kanan", dan ada Muhammadiyah liberal yang identik dengan "Kiri". Begitu juga di NU: Ada NU "Kanan" dan NU "Kiri". Pemetaan tersebut sudah sering dikemukakan para ahli Islam Indonesia—apalagi untuk fenomena "Islam Radikal" seperti MMI, FPI, HTI, Ikhwanul Muslimin, dan sebagainya. yang biasa diidentifikasi sebagai Islam

memunculkan gairah pemikiran baru melalui pembacaan kritis terhadap tradisi mereka sendiri: di Muhammadiyah mereka melakukan kritik terhadap bangunan nalar Muhammadiyah; dan di NU juga melakukan kritik terhadap bangunan nalar NU. Kritisisme mereka melampaui teks. Mereka melakukan penafsiran, bahkan dekonstruksi pemikiran. Generasi baru yang kritis itu lalu memunculkan kelompok-kelompok progresif yang melahirkan pembaruan-pembaruan melalui sekelompok generasi 90-an.[28] Secara umum kecenderungan ideologis mereka memang bersemangat kritis atas teks keagamaan, dekonstuksionis, dan dalam batas-batas tertentu bercorak kekiri-kirian.[29]

Dari rahim NU dan Muhammadiyah ini lahirlah komunitas-komunitas Islam Liberal yang memiliki fokus dan strategi yang berbeda di antara satu dan lain, dan mereka terus memperluas isu-isunya sejalan dengan perkembangan ide-ide baru, namun sebenarnya mereka masih berada dalam tradisi moderat kedua organisasi massa ini.[30] Di era pasca reformasi, ketika muncul banyak kelompok Islam Radikal, NU dan Muhammadiyah sering dianggap kelompok moderat dan dipercaya sebagai kekuatan *civil society* yang dapat meredam radikalisme dan militanisme Islam yang muncul bersamaan dengan keterbukaan sosial politik era reformasi. Mereka—NU dan Muhammadiyah—memroduksi Islam yang moderat, inklusif, dan progresif. Dari sini kemudian NU dan Muhammadiyah mengader para pendukungnya untuk memasuki lembaga-lembaga yang ada di tengah masyarakat, baik itu pendidikan, sosial, politik, ekonomi maupun keagamaan. Berbeda dengan pendukung Islam fundamentalis atau radikal, pendukung NU dan Muhammadiyah relatif memiliki daya sebar yang tinggi sehingga mereka

---

"Kanan". Mereka memiliki kesadaran yang tinggi dan termotivasi kuat secara ideologis untuk meneguhkan dirinya sebagai pelurus terhadap praktik-praktik keagamaan yang dianggap "tidak Islami", sehingga melahirkan eksklusivisme dan sektarianisme yang militan. Karena itu kelompok ini juga sangat sensitif terhadap pemikiran yang diindikasikan sebagai pembawa paham sekulerisme, liberalisme, dan pluralisme.

[28] Nur Khalik Ridwan, "Berharap pada Islam Muda", epilog dalam Mohamad Ali, *Islam Muda Liberal, Post-Puritan, Post-Tradisional*, h.150.

[29] Nur Khalik Ridwan, *Santri Baru, Pemetaan, Wacana Ideologi dan Kritik* (Yogyakarta: Gerigi Pustaka, 2004), h. 25.

[30] Muhamad Ali, "Gerakan Islam Moderat di Indonesia Kontemporer" dalam Rizal Sukma dan Clara Juwono (ed.), *Gerakan dan Pemikiran Islam di Indonesia Kontemporer* (Jakarta: CSIS, 2007), h. 211.

mengisi seluruh kawasan Indonesia, sampai ke desa-desa.[31] Itu sebabnya NU dan Muhammadiyah diharapkan mampu memainkan peranan penting dalam proses demokratisasi di Indonesia, karena NU dan Muhammadiyah merupakan organisasi kemasyarakatan Islam yang memiliki keanggotaan dalam jumlah besar serta dapat memainkan peranan yang penting dalam proses demokratisasi, berkomitmen terhadap pluralisme, memperjuangkan keadilan, tanggap terhadap kelompok minoritas dan mendukung nilai-nila keadaban dan kebajikan.[32]

Munculnya intelektual muda Islam Indonesia yang liberal bersamaan dengan gelombang reformasi Mei 1998, harus dipandang sebagai bagian dari mata-rantai pembaruan dalam sejarah intelektualisme Islam di Indonesia. Kalangan Islam Liberal ini melakukan proses pencarian untuk memperbarui cara pandang terhadap Islam dalam konteks dunia yang berubah.

Berikut akan digambarkan gerakan Islam Liberal dari kalangan tradisional yang diwakili oleh NU dan gerakan Islam modern yang diwakili oleh Muhammadiyah.

NU dan Islam Liberal

Di antara lembaga-lembaga Islam Liberal dari kalangan tradisional, terutama NU[33] yang muncul pasca reformasi adalah: Jaringan Islam Liberal (JIL) Jakarta, yang dimotori oleh Ulil Abshar-Abdalla. Mereka mempunyai sumbangan penting dalam menyuburkan ide-ide Islam Liberal tentang sekularisme, liberalisme dan pluralisme melalui program radio, media, iklan layanan masyarakat, dan terbitan-terbitan buku.[34] Kemudian, Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKiS) di Yogyakarta. Komunitas ini memiliki caranya sendiri dalam mengemas program berkaitan dengan sekularisme, liberalisme, dan pluralisme. LKiS menerbitkan buku-buku keislaman kritis dan transformatif, juga melakukan penelitian dan kajian secara regular, pendampingan masyarakat, khususnya mahasiswa, dan

---

[31] Jamhari dan Jajang Jahroni (ed.), *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakata: Rajawali Pers, 2004), h. 235.

[32] Fuad Fachruddin, *Agama dan Pendidikan Demokrasi: Pengalaman Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama* (Jakarta: INSEP, 2006), h. 47.

[33] Marzuki Wahid, "Post-Tradisionalisme Islam: Gairah Baru Pemikiran Islam di Indonesia", dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 10 Tahun 2001, h. 16.

[34] www.islamlib.com.

menerbitkan selebaran Jumat *al-Ikhtilaf*. Kemudian LAKPESDAM (Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia) NU Jakarta dengan jaringannya di seluruh Indonesia. Selain menerbitkan buku, mengadakan pelatihan, penelitian, dan pendampingan masyarakat, LAKPESDAM NU juga menerbitkan jurnal ilmiah *Tashwirul Afkar*, di mana gagasan-gagasan tentang sekularisme, liberalisme dan pluralisme diadvokasikan pada pembacanya yang mayoritas adalah intelektual muda NU. Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) Jakarta telah mengembangkan sekularisme, liberalisme dan pluralisme dalam bahasa pesantren. Dalam perjalanan organisasinya, P3M cukup berperan mendewasakan masyarakat—khususnya kalangan NU yang berada di pesantren—dalam hal pemikiran progresif Islam, seperti pengembangan argumen Islam untuk sekularisme, liberalisme dan pluralisme.[35]

Lembaga-lembaga yang disebut di atas adalah komunitas ilmiah yang secara intens tidak saja melakukan kajian tetapi juga penelitian atas berbagai pemikiran keagamaan, filsafat dan teori-teori sosial. Isu sekularisme, liberalisme dan pluralisme mendapat perhatian utama.[36] Sebagian besar latar belakang pendidikan mereka yang bekerja pada lembaga-lembaga ini, selain sarjana, adalah pondok pesantren *salafiyah* (tradisional).[37]

Proses menjadi "santri kota" dimulai ketika kalangan muda ini masuk pada jenjang pendidikan tinggi. Sebagian besar di antara mereka

---

[35] Muhammad Ali, "Gerakan Islam Moderat di Indonesia Kontemporer", h. 219-220. *Lihat* juga Angela Rabasa, et.all. *Building Moderate Muslim networks*, khususnya bab "Secular Muslims: A Forgotten Dimension in the War of Ideas" h. 121-138.

[36] Muhammad Ali, "Gerakan Islam Moderat di Indonesia Kontemporer", h. 14.

[37] Sebelum masuk pada jenjang pendidikan tinggi, mereka rata-rata telah menjalani pendidikan di pondok-pondok pesantren di desa-desa. Kalangan muda tradisional ini menjalani masa-masa menjadi santri di desa dalam dua tahap. Tahap *pertama*, persentuhan mereka dengan pesantren didapatkan di lingkungan tempat mereka tumbuh, karena keberadaan pondok pesantren ada di sekitar tempat tinggal mereka. Mereka biasa belajar di dua tempat, sekolah formal (SD) pada pagi hari, dan sore harinya *ngaji* pada guru-guru agama tertentu, atau mengambil jalur formal lewat Madrasah Ibtidaiyah. Tahap *kedua*, setamat SD, mereka mondok di pesantren-pesantren tertentu di luar desa mereka. Sebagian besar kalangan muda memilih menjadi santri di pondok-pondok pesantren dengan dua alasan. *Pertama*, adanya pondok pesantren yang terkenal di daerah tersebut. *Kedua*, adanya kiai tertentu yang mereka kagumi sebagai pembina di pondok pesantren tempat mereka belajar. *Lihat*, Nuriyati Samatan, *Dinamika Pemikiran Kalangan Muda Nahdlatul Ulama,* Disertasi pada Program Pascasarjana Universitas Padjadjaran, Bandung 2007, h. 222-223.

masuk ke IAIN atau institusi keagamaan lainnya, sebagai pilihan utama, selain pendidikan di luar jalur pendidikan agama. Kalangan muda NU ini kemudian merasakan bahwa diri mereka berbeda dengan yang lain. Mereka menyadari mempunyai ikatan dengan "Islam Tradisi" (NU) setelah berinteraksi dengan yang lain—terutama yang berasal dari sub-kultur



Kata *khilāfah* yang terdapat di dalam al-Quran tidak dimaksudkan untuk mendirikan *khilāfah islāmiyah*. Konsep *khilāfah* itu sendiri sesungguhnya baru muncul belakangan. Jadi, karena pertimbangan politik dan lain-lain konsepsi *khilāfah islāmiyah* bisa saja dimunculkan. Bahkan kata *al-khulafā' al-rāsyidūn* yang diklaim berdasar hadis, setelah saya cek, ternyata tidak pernah diungkapkan Nabi, tetapi muncul belakangan, tepatnya pada zaman Umar ibn Abdul Azis.

(Rachman 2009: 77)

Abdul Moqsith Ghazali, meraih gelar master dan doktor dari UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Di samping mengajar di UIN Jakarta dan Universitas Paramadina Jakarta, ia merupakan aktivis Jaringan Islam Liberal (JIL).

Muhammadiyah atau umum. Latar belakang sebagai penganut lslam Tradisi inilah yang kemudian membentuk identitas diri mereka ketika sudah sarjana, dan bekerja dalam bidang pemikiran Islam di lembaga-lembaga LSM berkultur NU. Mereka membentuk citra tersendiri, terutama dalam konsep pemikiran dan gerakan yang dikembangkannya. Basis organisasi kemahasiswaannya selain di jajaran organisasi NU, juga di PMII (Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia).

Martin van Bruinessen—seorang ahli Islam di Indonesia dari Belanda—melukiskan fenomena ini sebagai hal yang luar biasa dalam fenomena Islam di Indonesia kontemporer, terutama menjelang reformasi.

> "Banyak di antara orang muda ini berpengalaman dalam berbagai kegiatan pengembangan masyarakat, dan memiliki kepedulian kepada masalah-masalah sosial dan ekonomi. Organisasi mahasiswa yang berafiliasi ke NU, PMII, selama beberapa tahun ini telah menjadi salah satu organisasi mahasiswa paling dinamis dalam hal perdebatan intelektual. Kontras dengan mahasiswa Islam modernis, anggota PMII biasanya mempunyai penguasaan

> lebih baik terhadap ilmu tradisional, tetapi bacaan mereka jauh lebih luas dari kurikulum tradisional semata. Sementara mahasiswa modernis masih banyak dipengaruhi para pengarang seperti [Abu A'la al-] Maududi dan Sayyid Qutb. Mahasiswa PMII memperlihatkan minat yang besar kepada para pengarang yang lebih radikal, seperti Hassan Hanafi, filsuf Mesir itu. Diskusi-diskusi di lingkungan mereka menjurus ke pokok persoalan keterbelakangan Dunia Ketiga, keadilan ekonomi, dan hak asasi, termasuk pertanyaan yang sulit tentang hak-hak perempuan dalam Islam.[38]

Secara umum, gerakan kaum muda NU ini bersifat liberal dan terbuka, apresiatif terhadap hal-hal baru, tetapi tetap merakyat. Mereka mempunyai sikap toleransi yang tinggi, penghormatan pada hak asasi manusia, dan konsistensi pada penguatan *civil society.* Menurut Djohan Effendi—yang menulis disertasi doktornya tentang perkembangan kaum muda progresif NU ini pada Deakin University di Australia—salah satu hal yang menarik dari gerakan ini adalah bahwa para kiai muda itu mengembangkan dan mengapresiasi gagasan-gagasan baru dengan berpijak pada tradisi intelektualnya yang kaya.[39]

Keberadaan intelektual muda progresif NU di jalur kultural ini, berbeda dengan kondisi ketika Abdurrahman Wahid memainkan peran dengan menggerakkan struktur NU, menjadi penyeimbang antara dunia pesantren dengan pemikiran ulama yang cenderung konservatif, dan memacu pemikiran-pemikiran progresif. Kalangan muda progresif NU yang saat ini berada di jalur kultural merupakan arus baru dalam perkembangan "liberal" dalam organisasi tradisional ini.[40] Barangkali intelektual muda progresif NU yang berada di jalur kultural ini mempunyai kesadaran intelektual yang begitu mendalam sehingga seolah tidak mau ketinggalan oleh gerakan-gerakan Islam lainnya yang telah lebih dulu mengalami kemajuan di bidang intelektual, semisal intelektual muda progresif Muhammadiyah yang sekarang juga tumbuh seperti jamur. Pemikir muda progresif NU ini bangkit dan seolah memahami benar pesan Nurcholish Madjid, bahwa "Ketika bangsa gagal memahami masa

---

[38] Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru* (Yogyakarta: LKiS, 1997), h. 233-234.

[39] *Lihat* juga Marzuki Wahid, "Post-Tradisionalisme Islam: Gairah Baru Pemikiran Islam di Indonesia", h. 16.

[40] La Ode Ida, *NU Muda, Kaum Progresif dan Sekularisme Baru* (Jakarta: Erlangga, 2004), h. xiv.

lalu, maka yang akan terjadi adalah kemiskinan intelektual."[41] Menurut Martin van Bruinessen, keberadaan intelektual muda progresif ini yang sekarang menjadi elit baru di lingkungan NU tidak lepas dari dukungan dan perlindungan sejumlah tokoh dari kalangan elit NU seperti Fahmi Syaifuddin, Mustofa Bisri dan Abdurrahman Wahid.[42]

Kalangan muda NU ini disebut oleh Ken Miichi sebagai *urban intellectual* dimulai dari peran penting Abdurrahman Wahid dan Masdar F. Mas'udi yang merupakan jaringan intelektual "kiri" sekaligus merupakan tokoh terkenal dari NU yang mempunyai lima karakter.[43]

Pertama, "radikal" (dalam arti "kiri", bukan dalam arti "Islam Radikal" yang akan dibicarakan dalam buku ini). Radikalisme kalangan muda NU muncul pada masa awal ketika mereka berkiprah di jalur kultural dan masih menjadi mahasiswa. Geliat pemikiran dan gerakan mulai tampak "radikal" misalnya di IAIN (sekarang UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Mereka inilah yang nantinya bergabung dalam LKiS dan menyebarkan jenis yang pada awal 1990-an terkenal dengan sebutan "Kiri Islam".[44]

Kedua, "kritis". Pemikiran kritis ini tidak hanya ditujukan kepada fenomena di luar NU, tetapi juga kritis terhadap kondisi objektif NU, atau sebagai otokritik. Kritik yang banyak dilakukan oleh kalangan muda progresif NU adalah kritik wacana, terutama mengkritisi kitab kuning dan kemapanan berpikir di kalangan ulama maupun kalangan masyarakat *Nahdlīyīn* (NU).[45] Kegiatan ini menjadi penting karena Kitab Kuning tidak pernah dipermasalahkan sebelumnya. Pembacaan kritis ini antara lain dilakukan untuk mencari relevansi sosial dari kitab yang selama ini berada dalam posisi "mapan" bagi kalangan *Nahdlīyīn.* Gerakan kritis ini sempat terhenti karena keberatan kalangan ulama konservatif.[46] Di

---

[41]Nurcholish Madjid, "Jangan Tinggalkan Masa Lalu", dalam *Republika*, Jum'at 25 Juni 1999, h. 8. *Lihat* juga, Yasmin, *Modernisasi Pesantren: Kritik Nurcholish Madjid terhadap Pendidikan Islam Tradisional* (Jakarta: Quantum Teaching, 2005), h. 128.

[42]La Ode Ida, *NU Muda, Kaum Progresif dan Sekularisme Baru*, h. xiv

[43]Nuriyati Samatan, *Dinamika Pemikiran Kalangan Muda Nahdlatul Ulama,* h. 224. *Lihat* juga, Ken Miichi, "Kiri Islam, Jaringan Intelektual dan Partai Politik: Sebuah Catatan Awal", dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, Edisi No. 10 Tahun 2001.

[44]Nuriyati Samatan, *Dinamika Pemikiran Kalangan Muda Nahdlatul Ulama,* h. 229.

[45]Andree Feillard, *NU vis-a-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna* (Yogyakarta: LKiS, 1999), h. 377

[46]Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru,* h. 221. Andree Feillard, *NU vis-a-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, h. 377.

kemudian hari pembacaan kritis terhadap Kitab Kuning ini dilanjutkan oleh Masdar F. Mas'udi melalui P3M sejak masa reformasi (1998), dan sekarang sudah menjadi tradisi semua pemikir Islam Liberal NU satu generasi di bawah Masdar.



Menurut saya, seseorang yang memeluk agama harus yakin bahwa agamanya adalah agama yang paling benar. Pada saat yang sama ia juga mesti menyadari bahwa orang lain juga bisa mempunyai keyakinan seperti itu, tetapi dengan agama dan keyakinan berbeda. Kesadaran sosial seperti itulah yang saya sebut sebagai pluralisme. Maka, karena saya pemeluk Islam maka saya yakin betul bahwa Islam adalah agama yang paling benar. Pada saat seperti itu saya pun menyadari bahwa orang lain pun akan meyakini bahwa agama yang dipeluknya adalah yang paling benar.

(Rachman 2009: 119)

Abdul Munir Mulkhan, Guru Besar Filsafat Pendidikan Islam pada Fakultas Tarbiyah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Ia menjadi Dewan Penasehat Pusham UII dan Impulse (Institute for Multiculturalism & Pluralism Studies) Yogyakarta.

Ketiga, gerakan kalangan muda NU progresif ini berada di luar struktur NU. Gerakan pemikiran yang mereka lakukan umumnya diorganisir melalui lembaga swadaya masyarakat (LSM) yang independen. Dalam lembaga-lembaga inilah mereka menghasilkan pemikiran yang kreatif dan mencerahkan.[47]

Keempat, "resisten". Resistensi dilakukan tidak hanya terhadap gerakan yang dalam buku ini akan disebut "Islam Fundamental Radikal" tetapi resistensi juga dilakukan terhadap pengurus NU.[48]

---

[47] Perkembangan wacana pemikiran di lingkungan NU paska reformasi ini, *lihat*, Rumadi, *Post Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (Jakarta: Fahmina Institute, 2008).

[48] Resistensi terhadap pengurus NU pernah dilakukan secara terbuka pada Musyawarah Besar Warga Nahdlatul Ulama pada 8-10 Oktober 2004 di Pondok Pesantren Babakan Ciwaringin, Cirebon. Gerakan yang mereka sebut sebagai "Kiri radikal terhadap elit-elit Nahdlatul Ulama" itu dihadiri oleh ribuan kalangan muda NU dari berbagai daerah. Kegiatan yang dimotori oleh kalangan muda NU ini didukung oleh beberapa kiai sepuh berpengaruh, antara lain Kiai Abdullah Abbas, Dr. Malik Madani, Tuan Guru Turmudi. *Lihat*, Nuriyati Samatan, *Dinamika Pemikiran Kalangan Muda Nahdlatul Ulama,* h. 239.

Kelima, gerakan pemikiran intelektual muda progresif NU adalah terbuka. Keterbukaan ini ditunjukkan melalui dialog dan akomodasi pemikiran seperti pemikiran Timur kontemporer (Islam Timur Tengah), pemikiran Barat kritis (seperti filsafat sosial Barat), dan akomodasi terhadap khazanah lokal, baik lokalitas yang merupakan tradisi NU maupun khazanah lokal dalam masyarakat tradisi Indonesia. Akomodasi ini diharapkan akan menghasilkan pemikiran Islam Indonesia yang unik, yang secara konseptual mampu membawa serta lokalitas menuju kemodernan. Mereka ingin mengglobalkan Islam (*globalized Islam*) Indonesia.

Munculnya komunitas Islam Liberal NU sekarang ini telah merambah secara luas, dimulai dari aktivitas mahasiswa di dalam kampus sampai membentuk lembaga swadaya masyarakat baru dengan sejumlah agenda untuk melakukan transformasi sosial, baik dalam bentuk kegiatan diskusi wacana kritis, gerakan sosial, gerakan kultural, penelitian ilmiah dan penerbitan buku. Isu sekularisme, liberalisme dan pluralisme menjadi salah satu isu yang secara intensif didalami oleh para pemikir sekaligus aktivis muda NU.[49]

Muhammadiyah dan Islam Liberal

Selain pemikir muda progresif NU, pemikir muda Muhammadiyah pun mulai tumbuh dan menghasilkan wacana kritis. Usaha menerjemahkan kembali ajaran dasar Muhammadiyah, yaitu teologi *al-Mā'ūn* (pemihakan kepada orang miskin) yang dirintis KH. Ahmad Dahlan[50]—yang sebenarnya adalah pengembangan amal usaha Muhammadiyah agar dapat mengatasi masalah riil kehidupan kaum *dlu'afā'* (miskin, tertindas)—menjadi perhatian mereka. KH. Ahmad Dahlan dikenal sebagai orang yang menghargai berbagai kelompok agama. Beliau juga dikenal sebagai teman di antara para pendeta Kristen dan pastor Katolik. Ini merupakan

---

[49] Perkembangan yang sangat intensif dan menarik inilah yang mendorong Rumadi menulis disertasi pada Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2006, yang kemudian menjadi buku, *Post Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (Jakarta: Fahmina Institute, 2008). Juga Nuriyati Samatan menulis disertasi mengenai *Dinamika Pemikiran Kalangan Muda Nahdlatul Ulama (Studi Komunikasi Peradaban tentang Transformasi Pemikiran Sosio-Kultural Keagamaan Kalangan Muda Nahdlatul Ulama Dewasa Ini)* pada Program Pascasarjana Universitas Padjadjaran, Bandung, 2007.

[50] Mohamad Ali, *Islam Muda Liberal, Post-Puritan, Post-Tradisional,* h. 36.

salah satu indikasi bahwa Dahlan menunjukkan sikap inklusif dan plural.[51] Sikap inklusif dan plural inilah yang menjadi spirit pemikir muda progresif di lingkungan Muhammadiyah.

Dibandingkan pemikir muda NU, gerakan-gerakan sosial pemikir muda Muhammadiyah sangat ketinggalan dalam merintis LSM. Generasi muda NU telah merintis LSM sudah sejak tahun 1980-an, sedangkan fenomena demikian baru muncul di lingkungan Muhammadiyah pada paruh akhir dekade 1990-an. Pada periode kepemimpinan Ahmad Syafii Maarif, sedikitnya ada tiga komunitas intelektual Muhammadiyah yang muncul mewadahi pemikir muda progresif Muhammadiyah, yaitu Pusat Studi Agama dan Peradaban (PSAP), Maarif Institute, dan Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM). Munculnya kelompok ini mengawali babak baru perjalanan Muhammadiyah sebagai gerakan intelektual dan pemikiran baru Islam. Gerakan-gerakan ini awalnya masih terbatas di Jakarta, Yogyakarta dan Malang. Meski masih baru, namun lontaran-lontaran pemikiran kritisnya sudah mampu menarik perhatian publik, khususnya warga Muhammadiyah.

PSAP Muhammadiyah awalnya ditangani oleh Pramono U. Tantowi dan kawan-kawan, merupakan lembaga studi yang meneguhkan komitmen untuk mewujudkan masyarakat demokratis dan berkeadaban yang berbasis pada nilai-nilai keagamaan dan kemanusiaan. Maarif Institute for Culture and Humanity pada mulanya adalah suatu kepanitiaan yang akan mempersiapkan peringatan 70 tahun Ahmad Syafii Maarif dengan menerbitkan sejumlah buku tentang ataupun karya beliau. Tetapi mengingat adanya dinamika kebangsaan yang mengarah pada disintegrasi dan gerakan Islam modernis yang cenderung politis-eksklusif, Maarif Institute terpanggil untuk mencari jalan baru bagi krisis tersebut dengan mengembangkan wacana Muhammadiyah sebagai "tenda bangsa", berupa konsolidasi kekuatan bangsa yang bersifat inklusif dan plural. Pemikir muda yang mengembangkan Maarif Institute sekarang adalah Raja Juli Antoni dan Fajar Riza ul-Haq.[52]

Selain PSAP dan Maarif Institue, ada sekelompok pemikir muda yang kemudian berhimpun dalam Jaringan Intelektual Muda Mu-

---

[51] Fuad Fachruddin, *Agama dan Pendidikan Demokrasi: Pengalaman Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama*, h.112.

[52] Mohamad Ali, *Islam Muda Liberal, Post-Puritan, Post-Tradisional*, h. 104-105.

hammadiyah (JIMM) telah mendobrak kejumudan atau konservativisme Muhammadiyah[53] melalui keberanian mereka menafsir ulang al-Qur'an sebagai firman Tuhan yang menjadi gagasan keimanan dalam kehidupan yang berubah secara cepat.[54]

Para pemikir muda progresif Muhammadiyah—seperti masih akan dijelaskan di bawah—berkembang untuk suatu tujuan utama, yaitu merajut jejaring dan solidaritas kaum intelektual muda Muslim untuk pencerahan akal budi dan nurani, pembebasan, mewujudkan demokrasi dan transfromasi sosial. Program utama mereka adalah pedagogik kemanusiaan melalui kampanye media, mimbar ilmiah, mimbar jalanan terorganisir; Advokasi intelektual dan gerakan untuk keadilan sosial; Publikasi gagasan dan wacana keislaman yang inklusif, toleran dan berwawasan multikultural; Menggalang jejaring di kalangan intelektual muda Muslim, lintas agama, etnik dan kultural untuk mempersiapkan masa depan kepemimpinan transformatif; serta membangun komunikasi dan relasi dengan berbagai lembaga yang memiliki kepedulian serupa untuk kesepahaman dan kolaborasi demi perubahan sosial berkeadilan dan berkeadaban.[55] Isu sekularisme, liberalisme dan pluralisme termasuk

---

[53] Perkembangan yang terjadi di Muhammadiyah ini menarik karena hal ini memang sudah pernah disinyalir oleh Nurcholish Madjid yang mengatakan bahwa Muhammadiyah telah berhenti menjadi organisasi pembaru, sedangkan rekannya yaitu NU justru telah mengalami pembaruan. Jika Muhammadiyah sekarang meluncur ke arah konservatisme dan fundamentalisme, maka di NU justru mengalami liberalisasi pemikiran. Walaupun tidak bisa dipungkiri bahwa munculnya anak-anak muda berhaluan progresif di Muhammadiyah adalah antitesis dari kelompok tua yang berhaluan puritan dan konservatif. *Lihat*, M. Dawam Rahardjo, "Kata Pengantar: Membaca Shofan, Membaca Masa Depan Muhammadiyah" dalam Ali Usman (ed.), *Menegakkan Pluralisme: Fundamentalisme-Konservatif di Tubuh Muhammadiyah* (Yogyakarta: Ar-Ruzzmedia-LSAF, 2008), h.15.

[54] Pradana Boy ZTF dan M. Hilmi Faiq (ed), *Kembali ke al-Qur'an: Menafsir Makna Zaman* (Malang: UMM Press, 2004). Dalam buku ini termuat 19 artikel aktivis JIMM yang menulis mengenai penafsiran baru teologi Islam dengan pendekatan hermeneutika. *Lihat* juga Kata Pengantar Moeslim Abdurrahman, "Memperebutkan Kebenaran Firman" dalam buku JIMM yang terbaru, Zuly Qodir dkk. (ed.), *Muhammadiyah Progresif: Manifesto Pemikiran Kaum Muda* (Yogyakarta: Lesfi-JIMM, 2007), h. xxii.

[55] Ahmad Fuad Fanani, "Jihad Membumikan Pluralisme, Bersatu Menghadang Fundamentalisme" makalah dipresentasikan pada acara Workshop "Pluralisme, Demokrasi dan *Civil Society*" di Puncak, Bogor, 6-8 Juni 2007. Acara diselenggarakan PSIK Universitas Paramadina.

salah satu isu yang dikembangkan oleh lembaga-lembaga Islam modernis ini.

Menurut Zuly Qodir—salah satu pendiri JIMM— JIMM adalah sebuah paguyuban pemikir muda Muhammadiyah yang secara resmi kebanyakan sudah tidak lagi menjadi pengurus dalam Muhammadiyah tapi masih sebagai anggota. Mereka memiliki gaya berpikir dan metode penafsiran al-Qur'an yang berbeda dengan mereka yang menjadi pimpinan di tingkat wilayah, daerah, maupun pimpinan pusat.[56] Perintis JIMM adalah Zuly Qodir, Sukidi Mulyadi, dan Zakiyuddin Baidhawy. Sejak kelahirannya pada Oktober 2003 dengan dukungan oleh Moeslim Abdurrahman dan Ahmad Syafii Maarif, JIMM telah banyak melakukan kegiatan-kegiatan seputar diseminasi Islam, sekularisme, liberalisme dan pluralisme di Indonesia.

Tokoh-tokoh senior Muhammadiyah Progresif yang terlibat dalam pengkaderan pemikir muda Muhammadiyah adalah Ahmad Syafii Maarif, M. Dawam Rahardjo, Moeslim Abdurrahman, M. Amin Abdullah, dan Abdul Munir Mulkhan. Merekalah yang banyak memberi inspirasi kepada pemikir muda progresif Muhammadiyah yang mempunyai komitmen kepada gagasan-gagasan sekularisme, liberalisme dan pluralisme, termasuk ide-ide tentang demokrasi, toleransi, hak asasi manusia dan kebebasan beragama. Kehadiran pemikir muda progresif Muhammadiyah ini dapat dibaca sebagai tonggak kebangkitan baru setelah sekian lama Muhammadiyah yang dikenal sebagai gerakan *tajdīd* (pembaruan) hanyut dalam tradisi skriptural-literer. Dengan cara berpikir generasi muda yang memilih jalannya sendiri, yakni jalan liberal-progresif, pemikir muda Muhammadiyah ini—meminjam istilah Moeslim Abdurrahman—"akan menuai panggilan sejarahnya sendiri". Menurut Moeslim, Muhammadiyah sekarang membutuhkan satu hal untuk kembali memutar dinamismenya dan kembali menggapai kemajuan. Harapan itu mungkin saja terjadi jika Muhammadiyah dikendalikan oleh pemikir-pemikir muda yang progresif, liberal dan pluralis ini. ❐

---

[56] Zuly Qodir, *Islam Syariah vis a vis Negara, Ideologi Gerakan Politik di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), h. 198.

BAB II
ISLAM LIBERAL

Perkembangan pemikiran Islam modern dan kontemporer tidak lepas dari *mainstream* agenda besarnya bagaimana Islam harus bergulat di tengah perkembangan liberalisme, atau demokrasi liberal. Pergulatan pemikiran Islam dengan realitas empirik tersebut adalah bagaimana Islam harus membangun citra dirinya *(self image of Islam)* di tengah realitas dunia yang senantiasa berubah dan berkembang. Hal ini menjadi pekerjaan besar para pemikir Islam untuk merumuskan dan memberikan solusi intelektual terhadap permasalahan tersebut. Solusi kemudian membawa pada pelbagai aliran pemikiran Islam, seperti modernitas *(asraniyah, h̲adatsiyah)*, tradisionalis *(salafiyah)*, dan eklektis *(tawfiqiyah)*.[1]

Bahkan dalam perkembangannya, munculnya istilah "Islam Liberal" juga banyak disematkan kepada pemikir Islam Liberal. Istilah "Islam Liberal" pertama kali digunakan oleh para penulis Barat seperti Leonard Binder[2] dan Charles Kurzman.[3] Menurut Luthfi Assyaukanie, sebagai gerakan global, Islam Liberal sesungguhnya telah berusia dua abad lebih. Mengambil patokan tahun 1798, usia Islam Liberal mencapai 210 tahun.[4] Menurut Luthfi, tahun itu sangat bersejarah. Bernard Lewis menyebutnya sebagai *a watershed in history dan the first shock to Islamic complacency, the first impulse to westernization and reform.* Para ahli sejarah sepakat, kedatangan Napoleon

---

[1] *Lihat*, M. Abid al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam* (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 186.

[2] *Lihat*, Leonard Binder, *Islamic Liberalism: Critique of Development Ideologies,* Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

[3] *Lihat*, Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam, a Sourcebook* (New York: Oxford University Press, Inc., 1998).

[4] Luthfi Assyaukanie, "Dua Abad Islam Liberal", Bentara, *Kompas* 2 Maret 2007.

Bonaparte di Mesir merupakan tonggak penting bagi kaum muslim dan juga bagi bangsa Eropa.

Dalam perspektif kalangan Islam Liberal, "Islam Liberal"—atau liberalisme—adalah alat bantu dalam mengkaji Islam agar ajaran agama ini bisa hidup dan berdialog dengan konteks dan realitas secara produktif dan progresif. Islam ingin ditafsirkan dan dihadirkan secara liberal-progresif dengan metode hermeneutik, yakni metode penafsiran dan interpretasi terhadap teks, konteks dan realitas. Sebenarnya pilihan terhadap metode hermeneutik ini merupakan pilihan sadar yang secara instrinsik *built-in* di kalangan Islam Liberal sebagai metode untuk membantu usaha penafsiran dan interpretasi. Seperti ditegaskan Charles Kurzman dalam *Liberal Islam: A Sourcebook*, Islam Liberal adalah sekadar alat bantu analisis, bukan katagori yang mutlak.[5]

Islam Liberal mendefinisikan dirinya berbeda secara kontras dengan Islam adat maupun Islam revivalis. Islam liberal menghadirkan kembali masa lalu untuk kepentingan modernitas. Elemen yang paling mendasar pada diri Islam Liberal adalah kritiknya baik terhadap tradisi, Islam adat, maupun Islam revivalis, yang oleh kaum liberal disebut "keterbelakangan" (*backwardness*) yang, dalam pandangan mereka, akan menghalangi Dunia Islam mengalami modernitas seperti kemajuan ekonomi, demokrasi, hak-hak hukum, dan sebagainya. Di samping itu, tradisi liberal berpendapat bahwa Islam, jika dipahami secara benar, sejalan dengan—atau bahkan telah menjadi "perintis" bagi jalannya—liberalisme Barat.[6]

---

[5] Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam, a Sourcebook,* h. xiii.

[6] Sejarah panjang dalam Islam diwarnai tiga tradisi. Tradisi pertama disebut "Islam adat" *(customary Islam)* yang ditandai pencampuradukan antara "tradisi lokal" (*little tradition*) dengan tradisi besar *(great tradition)* yang diandaikan sebagai "Islam yang asli" dan "Islam yang murni". Islam yang sudah bercampur dengan berbagai tradisi lokal dianggap sebagai Islam yang penuh bid'ah dan khurafat. Atas dasar itu muncul arus tradisi kedua yang disebut "Islam revivalis" (*revivalist Islam*) yang bisa mengambil bentuk pada fundamentalisme dan wahabisme. Tradisi ini berupaya melakukan purifikasi (pemurnian) terhadap Islam yang bercampur tradisi lokal yang dianggap tidak Islami dan sebagai penyimpangan terhadap doktrin Islam "yang murni" dengan jargon "kembali kepada al-Qur'an dan Hadis". Arus tradisi ketiga disebut sebagai "Islam Liberal". Dalam pandangan Kurzman, sebagaimana pendukung revivalis, Islam Liberal mendefinisikan dirinya berbeda secara kontras dengan "Islam adat" dan berseru keutamaan Islam pada periode awal untuk menegaskan ketidakabsahan praktik-praktik keagamaan masa kini. Islam Liberal menghadirkan kembali masa lalu untuk kepentingan modernitas, sedangkan Islam revivalis menegaskan modernitas atas nama masa lalu. Meski diakui

Islam Liberal muncul di antara gerakan-gerakan revivalis pada abad ke-18, masa yang subur bagi perdebatan keislaman. Dalam konteks revivalis ini, Islam Liberal berakar pada diri Syah Waliyullah (India, 1703-1762). Waliyullah melihat bahwa Islam sedang dalam bahaya dan berupaya untuk melakukan revitalisasi komunitas Islam melalui gabungan antara pembaruan teologi dengan organisasi sosial politik, serta memandang tradisi Islam adat sebagai sumber utama dari semua masalah dalam Islam. Fazlur Rahman, seorang pemikir liberal, merangkum pendekatan Waliyullah sebagai berikut:

> Sejauh menyangkut Hukum, Waliyullah tidak berhenti pada mazhab-mazhab hukum Islam abad pertengahan, tetapi kembali kepada sumber aslinya, al-Qur'an dan Hadis Nabi serta merekomendasikan ijtihad—pelaksanaan pendapat yang independen sebagai lawan dari taklid terhadap otoritas-otoritas abad pertengahan... Dia berpendapat bahwa sumber-sumber keagamaan dan moral manusia yang fundamental adalah sama di setiap waktu dan iklim, tetapi harus bisa mengatur dan megekspresikan dirinya menurut kesanggupan zaman dan orang tertentu… untuk menjadi sebuah agama yang universal, Islam harus menemukan sarana untuk menyebarluaskan dirinya dan sekaligus terikat oleh warna dan coraknya—tradisi dan gaya hidup Arab. Namun, dalam kultur-kultur yang berbeda, sarana tersebut sudah pasti akan mengalami perubahan.[7]

Kurzman, mengidentifikasi tiga bentuk utama Islam liberal. Hal ini melibatkan hubungan liberalisme dengan sumber-sumber primer Islam: kitab wahyu (al-Qur'an) dan praktik-praktik dari Nabi Muhammad (sunnah) yang secara bersamaan menetapkan dasar hukum Islam (syariat). Bentuk *pertama* menggunakan posisi atau sikap liberal sebagai sesuatu yang secara eksplisit didukung oleh syariat; bentuk *kedua* menyatakan bahwa kaum Muslim bebas mengadopsi sikap liberal dalam hal-hal yang oleh syariat dibiarkan terbuka untuk dipahami oleh akal budi dan kecerdasan manusia; bentuk *ketiga* memberikan kesan bahwa syariat yang bersifat ilahiah, ditujukan

---

ada banyak versi tentang liberalisme Islam, namun, menurut Kurzman, ada benang merah yang dapat mempertemukan semuanya, yaitu kritiknya terhadap tradisi "Islam adat" maupun "Islam revivalis". Dengan demikian, Islam Liberal dibayangkan sebagai perlawanan atas dua arus sekaligus, "Islam adat" dan "Islam revivalis" sekaligus. *Lihat*, Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam, a Sourcebook,* h. xvii

[7] Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam, a Sourcebook,* h. xix-xx.

bagi berbagai penafsiran manusia yang beragam. Kurzman menyebut ketiga bentuk ini dengan syariat yang *liberal, silent* dan *interpreted.*[8]

"*Liberal syarī'ah*" merupakan bentuk Islam liberal yang paling berpengaruh. Ada tiga penjelasan. *Pertama, "liberal syarī'ah"* menghindari tuduhan-tuduhan ketidakotentikan otentisitas dengan mendasarkan posisi-posisi liberal secara kuat dalam sumber-sumber Islam ortodoks. *Kedua*, *"liberal syarī'ah"* menyatakan bahwa posisi-posisi liberal bukan sekadar pilihan-pilihan manusia, melainkan merupakan perintah Tuhan. *Ketiga*, *"liberal syarī'ah"* memberikan rasa bangga akan penemuan yang dihasilkan; berpendapat bahwa Islam liberal "lebih tua" dari liberalisme Barat.

"*Silent syarī'ah*" bersandar kepada tafsir al-Qur'an untuk membentuk pikiran utamanya. Namun beban pembuktiannya sedikit lebih ringan dibandingkan dengan *"liberal syarī'ah"* yang hanya perlu menunjukkan perintah-perintah positif bagi kemampuan pembentukan keputusan manusia secara abstrak, ketimbang praktik-praktik liberal secara khusus. Maka ia memindahkan seluruh wilayah tindakan manusia dari wilayah kesarjanaan al-Qur'an, di mana pendidikan-pendidikan ortodoks memiliki keuntungan yang berbeda, dan menempatkannya dalam wilayah perdebatan publik.

Bentuk *ketiga* argumentasi Islam liberal, dan yang paling dekat pada perasaan atau pikiran-pikiran liberal Barat, berpendapat bahwa syariat ditengahi oleh penafsiran manusia. Dalam pandangan ini syariat merupakan hal yang berdimensi ilahiah, sedangkan penafsiran-penafsiran manusia dapat menimbulkan konflik dan kekeliruan. Bentuk *"interpreted syarī'ah*" ini mengingkari klaim yang menyatakan bahwa pengetahuan ortodoks pernah mencapai kata akhir. "Memaksakan penyeragaman penafsiran secara absolut adalah tidak mungkin dan tidak diperlukan. Perbedaan pendapat yang keberadaannya sangatlah berarti, harus diberi nilai positif yang tinggi.[9]

Namun, dari ketiga bentuk Islam liberal di atas, menurut Kurzman, semuanya rentan terhadap tuduhan sebagai *murtād*, secara khusus potensial dalam *"interpreted syarī'ah",* mengingat watak sensitif tantangannya terhadap kalangan ortodoks. Sementara itu, bentuk *"liberal syarī'ah"* masuk ke dalam perdebatan keilmuan ortodoks, dan bentuk *"silent syarī'ah"* mencoba untuk merambah ke daerah-daerah yang tidak dapat dimasuki oleh keilmuan ortodoks.

---

[8] Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam, a Sourcebook,* h. xxxiii.

[9] Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam, a Sourcebook,* h. lx.

Ada enam gagasan yang dapat dipakai sebagai tolok ukur sebuah pemikiran Islam dapat disebut "liberal". *Pertama*, melawan teokrasi, yaitu ide-ide yang hendak mendirikan negara Islam. *Kedua*, mendukung gagasan demokrasi. *Ketiga*, membela hak-hak perempuan. *Keempat*, membela hak-hak non-muslim. *Kelima*, membela kebebasan berpikir.



Sesungguhnya liberalisme, baik di bidang politik ataupun ekonomi, bukan dari dunia Islam, tetapi dari Barat. Tetapi yang harus menjadi penekanan di sini adalah: tidak ada kebebasan tanpa batas, kecuali kalau kita menghendaki anarkisme.

(Rachman 2009: 175)

Ahmad Syafii Maarif, Advisor PP Muhammadiyah dan pendiri Maarif Institute. Ia meraih gelar MA dari Ohio University dan PhD dari Universitiy of Chicago. Ia pernah menjadi Ketua Umum PP Muhammadiyah periode 2000-2004.

Dan terakhir, *keenam*, membela gagasan kemajuan. Siapa pun saja yang membela salah satu dari enam gagasan di atas, maka ia bolehlah disebut sebagai seorang penganut Islam liberal. Gagasan Islam liberal berusaha memadukan Islam dengan situasi modernitas sebagai sesuatu yang tak dapat dielakkan, sehingga Islam tetap mampu menjawab perubahan sosial yang secara terus-menerus terjadi. Islam harus tetap menjadi pengawal menuju realitas kesejarahan yang hakiki di tengah pergolakan situasi modernitas dan era globalisasi.

Charles Kurzman dalam *Liberal Islam* membenarkan tumbuhnya gagasan liberal di sejumlah Dunia Islam, yang mana gagasan-gagasan mereka berbeda dengan kalangan tradisional. Dan ini barangkali menjadi fakta yang harus dicermati secara bijak, bahwa tradisionalisme akan selalu berhadapan dengan liberalisme.[10] Sesungguhnya akar-akar liberalisme itu ada di tradisi

[10] Yang dimaksud tradisionalisme Islam di sini adalah memaknai Islam dengan mengacu pada tradisi (*turats*) mulai dari masa nabi sampai sekarang. Artinya, pelestarian tradisi yang diletakkan oleh nabi, sahabat, tabiin sampai jumhur ulama, salafus

Islam sendiri. Yang dimaksud tradisi Islam tentunya bukan hanya al-Qur'an dan Hadis, tetapi juga semua upaya penafsiran dan pemahaman terhadap dua sumber ini. Dia menemukan dua sumber Islam tersebut, yaitu tradisi filsafat dan tradisi sufisme. Itulah yang oleh Smith dianggap salah satu akar liberalisme Islam, bahkan sudah ada sejak masa awal Islam. Setiap gerakan pemikiran atau upaya untuk bersikap kritis terhadap ortodoksi dianggap memiliki watak liberal, baik dari disiplin filsafat, sufisme maupun lainnya. Dan secara umum, yang banyak melakukan aktivitas liberalisme di dalam Islam adalah tradisi filsafat dan sufisme teoretis.[11]

Luthfi Assyaukanie mencatat bahwa sepanjang tahun 1970-an dan 1980-an istilah Islam Liberal boleh dikata absen, hampir tidak ada yang menyebutnya. Baru pada 1990-an, Leonard Binder, seorang ilmuwan politik dari Universitas Chicago, menggunakannya.[12] Namun, pengertian *Islamic Liberalism*-nya Leonard Binder dan *Liberal Islam*-nya Kurzman sebenarnya mempunyai pengertian dan sudut pandang yang berbeda. Sebagaimana diakui sendiri oleh Kurzman, bahwa Binder menggunakan sudut pandang bahwa Islam merupakan bagian dari liberalisme *(a subset of liberalism),* sedangkan Kurzman menggunakan pendekatan sebaliknya bahwa liberalisme

---

shalih harus menjadi pedoman hukum bagi kelangsungan kehidupan umat Islam. Sehingga kadangkala tradisi itu sendiri lebih penting dari pada melakukan penafsiran ulang terhadap al-Qur'an. Apa yang sudah tercover lewat berbagai kitab klasik sudah dianggap cukup dan bisa menampung semua persoalan-persoalan yang berkembang di masyarakat. Tradisi menyiratkan sesuatu yang sakral, seperti disampaikan kepada manusia melalui wahyu maupun pengungkapan dan pengembangan peran sakral itu di dalam sejarah kemanusiaan tertentu untuk mana ia dimaksudkan, dalam satu cara yang mengimplikasikan baik kesinambungan horizontal dengan sumber maupun mata rantai vertikal yang menghubungkan setiap denyut kehidupan tradisi yang sedang diperbincangkan dengan Realitas Transenden metahistorikal. Menurut Seyyed Hossein Nasr, tradisi bisa berarti *al-dīn, al-sunnah* dan *al-silsilah.* Tradisi mirip sebuah pohon, akar-akarnya tertanam melalui wahyu di dalam sifat ilahi dan darinya tumbuh batang dan cabang-cabang sepanjang zaman. Di jantung pohon tradisi itu berdiam agama, dan saripatinya terdiri dari barakah yang, karena bersumber dari wahyu, memungkinkan pohon tersebut tetap hidup. Tradisi menyiratkan Kebenaran yang kudus, yang langgeng, yang tetap, kebijaksanaan abadi, serta penerapan bersinambung prinsip-prinsipnya yang langgeng terhadap berbagai situasi ruang dan waktu. *Lihat*, Seyyed Hossein Nasr, *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern*, (Bandung, Pustaka, 1994), h. 3.

[11] Luthfi Assyaukanie, "Islam dan Liberalisme", dalam Hamid Basyaib (ed.), *Membela Kebebasan: Percakapan tentang Demokrasi Liberal,* h. 246-247.

[12] Luthfi Assyaukanie, "Islam dan Liberalisme", dalam Hamid Basyaib (ed.), *Membela Kebebasan: Percakapan tentang Demokrasi Liberal,* h. 246.

sebagai bagian dari Islam *(a subset of Islam).*[13] Jika Binder berupaya melihat secara terbuka dialog Islam dengan Barat dan membiarkannya berdialektika dalam serangkaian proses menerima dan memberi termasuk dengan tradisi lokal. Maka, Kurzman mengambil posisi sebaliknya, lebih menekankan pada konteks Islamnya dengan menguji pemikiran kaum Islam liberal dipandang dari sudut tradisi Islam. Islam liberal model Kurzman tersebut jelas sangat berimpit dengan modernisme Islam.[14]

Modernisme Islam mengakui otoritas al-Qur'an. Jadi dinamika pemikiran Islam selalu dalam kerangka doktrin, dalam arti bahwa pemikiran umat Islam merupakan pancaran atau pantulan dari doktrin agama, seolah tidak ada khazanah lain yang bisa mempengaruhi pemikiran Islam.

Meskipun diakui terdapat banyak versi mengenai liberalisme Islam, namun ada benang merah yang dapat mempertemukan semuanya, yaitu kritiknya terhadap tradisi Islam, adat maupun Islam revivalis.[15] Dengan

---

[13] Charles Kurzman, *Liberal Islam: a Sourcebook*, dalam bagian kata pengantar.

[14] *Lihat*, Rumadi, *Post Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (Cirebon: Fahmina Institute, 2008), h. 152.

[15] Charles Kurzman mencatat, Islam Liberal dan Islam revivalis sering terlibat dalam benturan yang terkadang berlangsung sangat keras. Dalam benturan itu, kaum liberal hampir selalu menjadi kurban, apalagi kalau negara dan penguasa memihak pada kekuatan revivalis. Beberapa kasus yang bisa diangkat antara lain di negara-negara Muslim, Farag Fuda, Naguib Mahfudh, Nawal el-Sa'dawi, Fatima Mernissi, Muhammad Arkoun, dan Muhammad Ahmad Khalafullah, Mahmoud Muhamed Thaha, Maulvi Farook, Mohammad Sa'id, Subhi al-Shalih, Nasr Hamid Abu Zayd adalah nama-nama terkena pasal "kebebasan berpikir". Mereka difatwa kafir karena pandangan-pandangannya yang dianggap tidak sejalan dengan ortodoksi Islam. *Lihat*, Kurzman, *Liberal Islam: a Sourcebook*, h. xxviii-xxix.

Dalam pandangan Lutfi Assyaukanie, pengkafiran di dunia Barat boleh dibilang sudah selesai. Kalaupun ada, itu adalah kasus khusus dan tak pernah lagi menjadi isu sentral. Kebebasan berekspresi dan berpendapat benar-benar dijunjung tinggi. *Lihat*, Luthfi Assyaukanie, "Pengafiran di Era Pemikiran: Matinya Kebebasan dan Akal Pikiran" dalam 'Abd Hakim dan Yudi Latif (ed.), *Bayang-bayang Fanatisisme: Esai-esai untuk Mengenang Nurcholish Madjid'* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2007), h. 233-234.

Di Indonesia, buku-buku dengan tema keislaman, yang ditulis Hartono Ahmad Jaiz, Adian Husaini, ditulis dengan gaya bahasa yang provokatif dan meledak-ledak, sembari menyesatkan buku-buku lainnya yang ditulis oleh kelompok yang tidak sealiran dengan kelompok mereka. Hartono Ahmad Jaiz, menulis buku *Ada Pemurtadan di IAIN* memelesetkan IAIN menjadi 'Ingkar Allah Ingkar Nabi' adalah menjadi bukti resistensi terhadap kelompok liberal. Cak Nur (Ahmad Sahal, "Umar bin Khaththab dan Islam Liberal", dalam Luthfi Assyaukanie (ed.), *Wajah Liberal Islam di Indonesia*

demikian, Islam liberal masih memperhatikan pencarian Islam otentik, "Islam yang asli", dan itulah "Islam yang benar". Islam otentik adalah: "Otentisitas Islam menghendaki upaya kembali kepada al-Qur'an dan sunnah. (Hal itu) bukan untuk mendapatkan pembenaran, tetapi untuk menarik unsur-unsur bagi renovasi dan revitalisasi filsafat Islam."



Sejatinya, syariah dapat diartikan sebagai ketentuan keagamaan secara luas; tetapi juga dapat dilihat dalam pengertian yang sempit, yaitu wahyu ilahi, khususnya tentang hukum. Ayat-ayat al-Quran yang berkenaan dengan hukum merupakan syari'ah, sementara yang berupa rinciannya adalah fikih. Syariah itu tidak bisa berubah, tetapi perlu rincian agar dapat dilaksanakan kaum Muslimin. Oleh karenanya, ayat-ayat al-Quran harus dirinci dalam bentuk fikih.

(Rachman 2009: 205)

Azyumardi Azra, Profesor Sejarah dan Direktur Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Ia pernah menjabat rektor di universitas yang sama selama dua periode (1998-2006). Gelar MA dan PhD dalam bidang sejarah ia peroleh dari Columbia University.

Dalam catatan Luthfi Assyaukanie—Aktivis Jaringan Islam Liberal (JIL)—liberalisme pernah berjaya dalam sejarah Islam. Karena itu para pemikir Islam perlu terus bekerja keras supaya tradisi liberal hidup kembali.[16] Islam liberal punya geneologi yang kokoh dalam Islam karena

(Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2002), h. 4-5. Nurcholish Madjid) terus dihujat dan dikafirkan oleh Adian Husaini sekalipun ia sudah meninggal. Buku yang menjelaskan tentang hujatan itu ditulis dengan judul *Kontroversi Kematian Cak Nur*. Mentalitas mengkafirkan dan menghujat itu tak surut dalam fenomena keberislaman kontemporer. Bahkan cenderung menaik. Sebenarnya hukuman murtad yang dibuat oleh ahli hukum Islam sangat bertentangan dengan kebebasan beragama yang diberikan Islam. Tak heran kiranya jika Abu Shalih, menyatakan bahwa kadang muncul rumusan sesungguhnya kebebasan beragama dalam Islam punya satu makna: kebebasan masuk agama Islam dan dilarang keluar—yang sesungguhnya bukan lagi kebeasan beragama. *Lihat*, Ayang Utriza NWAY, "Islam dan Pluralisme di Indonesia: Pandangan Sejarah". dalam Abdul Hakim dan Yudi Latif (ed.), *Bayang-bayang Fanatisisme,* h. 306.

[16] Luthfi Assyaukanie, "Islam dan Liberalisme", dalam, Hamid Basyaib (ed.), *Membela Kebebasan Percakapan tentang Demokrasi Liberal,* h. 251.

ia mendapatkan sumber energinya dari aliran *ra'y* yang mengutamakan penalaran rasional, utamanya setiap kali berhadapan dengan *nash*, terutama yang menyangkut kehidupan publik, kita dituntut untuk membedakan mana yang merupakan ketentuan yang terkait dengan situasi historis tertentu dan mana yang merupakan prinsip moral universal, seperti keadilan, persamaan dan kemaslahatan, yang menjadi jiwa dan tujuan dari *nash* itu sendiri.[17]

Dalam sejarah Islam ada seorang khalifah yang paling inspiratif—dibanding ketiga khalifah lainnya—dan tidak rigid dalam pengambilan hukum serta lebih menekankan semangat dan jiwa al-Qur'an dan Sunah ketimbang teks, yaitu Umar ibn Khattab. Dalam ijtihad Umar misalnya, posisi akal menempati tempat yang utama sehingga ia dikenal sebagai pembawa mazhab *ra'y* (akal). Hingga kini ijtihad Umar masih dipandang cukup kontroversial. Masa lalu Islam adalah masa lalu yang dinamis dan senantiasa progresif.[18] Sebagai ilustrasi dinamisnya Islam masa lalu, Muhammad Iqbal, dalam bukunya *Reconstruction of Religious Thought in*

---

[17] Ahmad Sahal, "Umar bin Khaththab dan Islam Liberal", dalam Luthfi Assyaukanie (ed.), *Wajah Liberal Islam di Indonesia* (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2002), h. 4-5.

[18] Umar misalnya, pernah menghentikan zakat bagi muallaf, padahal secara tekstual diharuskan dalam surat al-Taubah, 60; tidak membagikan rampasan perang, padahal sudah diatur dalam al-Anfal: 41; menggugurkan hukuman potong tangan bagi pencuri, padahal sudah diatur dalam al-Maidah: 38. Sebagai sahabat yang dekat dengan Nabi, salahkah apa yang dilakukan Umar? Para mufassir justru menyatakan sebaliknya. Dalam kasus-kasus ijtihad di atas, Umar secara lahiriah keluar dari teks, tetapi secara esensial justru berpegang teguh pada esensi al-Qur'an. Zakat bagi mu'allaf tak dibagikan Umar karena umat Islam sudah kuat, sedangkan pada zaman Nabi umat belum kuat. Karena *'illat* (ratio legis)-nya sudah hilang, gugurlah perintah itu. Potong tangan tak dilaksanakan Umar, mengingat kala itu tengah terjadi paceklik panjang dan banyak orang kelaparan. Khalifah Agung ini juga tak membagikan rampasan perang demi kepentingan rakyat yang lebih besar. Dengan rasionalitas, Umar menjelaskan, Islam itu tidak bisa lepas dari konteks budaya Arab pada saat itu. Sehingga, dalam beberapa hal Umar banyak menafsir ulang terhadap syariat. Dan ada kesan beliau berani membuat putusan hukum yang kelihatannya banyak berbeda dengan arus pemikiran sahabat pada saat itu. Umar sangat dikenal sebagai seorang rasionalis sejati. Ijtihad Umar yang selalu mempertimbangkan konteks historis turunnya ayat dan pertimbangan kepentingan umum (*al-mashlaḫah al-mursalah*). Umar tetap teguh dalam pandangan genialnya. Ia berpikir bahwa kemaslahatan lebih utama daripada makna tekstual kitab suci. Dengan dasar inilah Umar berijtihad. Sepintas lalu ia meninggalkan al-Qur'an, tetapi sejatinya ia justru mengamalkannya karena ia berpegang pada *maqāshid al-syarī'ah*. Ahmad Sahal, "Umar bin Khaththab dan Islam Liberal", dalam Luthfi Assyaukanie (ed.), *Wajah Liberal Islam di Indonesia*, h. 4-5.

Islam mengemukakan sebuah data yang mencengangkan: menurutnya, antara tahun 800 sampai 1100 tak kurang dari seratus sistem teologi muncul dalam Islam.[19] Nabi Muhammad telah memberikan "kesadaran kreatif" *(creative consciousness)* dalam menciptakan suatu dunia ide baru (Islam) dalam menghadapi kekuatan-kekuatan sejarah. Berbeda dengan kalangan sufi umumnya yang lebih mengandung dimensi mistis, sedang kemunculan Nabi di muka bumi telah memasukkan unsur-unsur kenabian yang menancap dalam akar kehidupan duniawi. Artinya, realitas "perjuangan" Nabi lebih membumi dan masuk pada kancah zaman dan pergolakan sejarah manusia.[20]

Sebagaimana Iqbal, Fazlur Rahman juga menguraikan bahwa generasi awal Muslim tidak menganggap ajaran al-Qur'an dan Sunnah dari Nabi *(Sunnah of the Prophet)* sebagai suatu yang statis, tetapi secara esensial sebagai sesuatu yang bergerak secara kreatif melalui bentuk-bentuk sosial yang berbeda. Rahman menganggap aktualitas kehidupan Nabi sebagai sarana yang sangat penting dalam memahami al-Qur'an. Dalam kerangka ini, dinamika nilai al-Qur'an menemukan momentumnya. Karena itu, reduksi kehidupan Nabi yang aktual ke dalam rumusan-rumusan yang dianggap standar akan mematikan semangat asli Kitab Suci itu. Rahman adalah tokoh neo-modernisme Islam dan salah seorang penggagas utama yang menjabarkan nilai-nilai Islam ke dalam kerangka pemahaman yang religius humanitarianistik. Hasil yang paling tampak adalah sistematisasi nilai-nilai Islam yang liberal, namun tetap ortodoks.[21]

Baik Islam liberal maupun paradigma neo-modernisme[22] berangkat dari latar belakang yang sama, yaitu modernisme Islam. Pemikiran neo-

---

[19] Zezen Zaenal Mutaqin, "Menyegarkan Kembali Pintu Ijtihad", www.islamlib.com

[20] *Lihat*, Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Batu Caves, Selangor Darul Ehsan: Masterpiece Publication, SDN, BHD., 2006), h. 141 dan seterusnya.

[21] Abd A'la, *Dari Modernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2003), h. 47.

[22] Neo-modernisme merupakan istilah yang diajukan oleh Fazlur Rahman sebagai kelompok yang diinginkan muncul sebagai reaksi atas orang-orang yang mengoreksi kelemahan-kelemahan modernis, revivalis dan tradisionalis. Menurut Fazlur Rahman, pikiran modernis untuk melihat kenyataan yang ada dan kemudian mencari jawabannya dalam al-Qur'an adalah suatu hal yang tepat. Tetapi, karena ketidakmampuan pemimpin-pemimpin mereka menciptakan metodologi yang cocok dan tepat telah menyebabkan mereka tidak konssten dalam cara menganalisis. Hal

modernisme, seperti yang ditunjukkan oleh salah satu tokohnya, Fazlur Rahman, telah menghasilkan metodologi dan konsep-konsep teologi yang sempurna serta membangun suatu teologi yang diupayakan lebih mengakar kepada al-Qur'an dengan menggunakan metodologi yang mengarahkan kepada liberalisme.[23] Namun, lanjut Rahman, gerakan revivalisme—seperti disinggung di atas oleh Kurzman sebagai lawan dari Islam liberal—menghidupkan kembali makna dan pentingnya norma-norma al-Qur'an di setiap masa. Mereka adalah kelompok pra-modern "fundamentalis-tradisionalis-konservatif" yang memberontak melawan penafsiran al-Qur'an yang digerakkan oleh tradisi keagamaan, sebagai perlawanan terhadap penafsiran yang disandarkan pada hermeneutika al-Qur'an antar-teks *(inter-textual).*[24]

Rahman menggunakan istilah kebangkitan kembali ortodoksi untuk kemunculan gerakan fundamentalisme Islam ini. Gerakan ortodoksi ini bangkit dalam menghadapi kerusakan agama dan kekendoran serta degenerasi moral yang merata di masyarakat muslim di sepanjang propinsi-propinsi Kerajaan Utsmani (Ottoman) dan di India. Ia menunjuk gerakan Wahhabi yang merupakan gerakan kebangkitan ortodoksi sebagai gerakan yang sering dicap sebagai fundamentalisme.[25] Rahman menyebut kaum

---

ini telah mengakibatkan mereka bukan hanya sebagai modernis tetapi bisa tergelincir sebagai westernis. Hal inilah yang menyebabkan timbulnya reaksi terhadap modernis tidak hanya dari kaum tradisionalis tetapi dari kaum neo-revivalis. Neo-modernisme juga berarti suatu paham yang berusaha mendekonstruksi pemahaman yang sudah mapan sebelumnya. *Lihat*, M. Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman* (Yogyakarta: UII Press, 2000), h. 22. *Lihat* juga, Ahmad Amir Aziz, *Neo-Modernisme Islam di Indonesia Gagasan Sentral Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta: Rineka Cipta, 1999), h. 15.

[23] Abd A'la, *Dari Modernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia*, h. 226.

[24] *Lihat*, Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi tentang Fundamentalisme Islam,* (Jakarta: Rajawali Press, 2000), h. 14.

[25] *Lihat*, Fazlur Rahman, *Islam* (Bandung: Pustaka, 1997), h. 286. Pada dasarnya, fundamentalisme Islam berkembang melalui isu jihad untuk memperjuangkan agama. Suatu ideologi yang kerap kali mempunyai fungsi menggugah militansi dan radikalisasi umat. Selanjutnya, fundamentalisme Islam diwujudkan dalam konteks pemberlakuan syariat Islam yang dianggap sebagai solusi alternatif terhadap krisis bangsa. Mereka hendak melaksanakan syariat Islam secara *kāffah* dengan pendekatan tafsir literal atas al-Qur'an. Pokok pikiran kaum fundamentalis dalam menegakkan syariat Islam adalah *ḫakīmiyat Allah*. Yaitu, pengakuan atas otoritas

fundamentalis sebagai "orang-orang yang dangkal dan superfisial", "anti-intelektual" dan pemikirannya "tidak bersumberkan al-Qur'an dan budaya intelektual tradisional Islam." Istilah "fundamentalisme" digunakan secara negatif untuk menyebut gerakan-gerakan Islam berhaluan keras seperti banyak muncul di Libya, Aljazair, Lebanon, dan Iran.[26]

Fundamentalisme adalah fakta global dan muncul pada semua kepercayaan sebagai tanggapan pada masalah-masalah modernisasi.[27] Gerakan fundamentalis tidak muncul begitu saja sebagai respons spontan terhadap datangnya modernisasi yang dianggap sudah keluar terlalu jauh. Semua orang religius berusaha mereformasi tradisi mereka dan memadukannya dengan budaya modern, seperti dilakukan pembaru

---

Tuhan dan syariat-Nya semata di atas bumi, dan ketundukan manusia hanya kepada-Nya. Tiada otoritas dan syariat kecuali syariat dan otoritas Allah. Sehingga ia berimplikasi epistemologis pada penegasian semua yang bukan Allah dan bukan dari Allah sebagai musyrik, kafir, fasik, dan zalim. *Lihat*, Nasr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Keagamaan*, (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 59-61.

[26] Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jama'at-i-Islami (Pakistan)* (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 6.

[27] Karen Armstrong, *Islam a Short History* (Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2002), h. 193. Berbicara mengenai istilah fundamentalisme, banyak sarjana yang mengakui bahwa penggunaan istilah "fundamentalisme" itu problematik dan tidak tepat. Istilah ini seperti dikatakan William Montgomery Watt, pada dasarnya merupakan suatu istilah Inggris—kuno kalangan Protestan yang secara khusus diterapkan kepada orang-orang yang berpandangan bahwa Alkitab harus diterima dan ditafsirkan secara harfiah. Istilah sepadan yang paling dekat dalam bahasa Perancis adalah *integrism*, yang merujuk kepada kecenderungan senada tetapi tidak dalam pengertian kecenderungan yang sama di kalangan kaum Katolik. Kaum fundamentalis Sunni menerima al-Qur'an secara harfiah, sekalipun dalam beberapa kasus dengan syarat-syarat tertentu, tetapi mereka juga memiliki sisi lain yang berbeda. Kaum Syiah Iran, yang dalam suatu pengertian umum adalah para fundamentalis, tidak terikat kepada penafsiran harfiah al-Qur'an. Watt mendefinisikan bahwa kelompok fundamentalis Islam adalah kelompok muslimin yang secara sepenuhnya menerima pandangan dunia tradisional serta berkehendak mempertahankannya secara utuh. *Lihat*, William Montgomery Watt, *Fundamnetalime Islam dan Modernitas,* (Jakarta: PT Raja Grafido Persada, 1997), h. 3-4. Sikap semacam ini tentu saja telah menjadikan para skripturalis memperoleh julukan yang bernada menjelekkan, yakni "fundamentalis". Sebagaimana telah sering ditunjukkan, sikap seperti ini dapat dipahami sebagai reaksi defensif mereka terhadap rasa percaya diri kebudayaan Barat yang arogan, meskipun akar persoalannya sebenarnya jauh lebih dalam lagi. *Lihat*, Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Esai-esai tentang Agama di Dunia Modern* (Jakarta: Paramadina, 2000), h. 226-27.

Muslim. Ketika cara-cara moderat dianggap tidak membantu, beberapa orang menggunakan metode yang lebih ekstrem, dan saat itulah gerakan fundamentalisme lahir.[28] Menurut mereka, kebenaran adalah sejumlah doktrin dan dogma yang tersedia di masa lalu. Hal-hal yang datang kemudian, baru dan modern harus merujuk kepada masa lalu. Ini merupakan salah satu karakter pemikiran keislaman yang paling populer yaitu melihat masa kini dengan kaca mata masa lalu (*al-fahm al-turātsī li al-'ashr*). Bahkan menurut kalangan ini, bahwa modernitas adalah bagian tradisi masa lalu, sehingga yang muncul lalu keberagamaan yang "serba menyalahkan" dan "serba menaifkan yang lain", baik yang datang dari "orang dalam" maupun "orang luar". Islam lalu menjadi agama yang



Meskipun bukan satu-satunya, hukum harus tegak terlebih dahulu. Sehingga tatanan dalam bernegara bisa dijamin keberadaannya. Tanpa itu, hanya akan terjadi kekacauan. Kebebasan memerlukan landasan hukum. Dengan itu, negara bisa menjadi buffer (penyangga) jika terjadi bentrokan antar-kepentingan.

(Rachman 2009: 227)

Bahtiar Effendy, Dekan FISIP UIN Jakarta. Ia meraih gelar MA Studi Asia Tenggara dari Ohio University, Athens, 1988 dan MA Ilmu Politik dari Ohio State University, Colombus, 1991. Gelar Doktor Ilmu Politik diperolehnya dari Ohio State University, 1994.

sangat eksklusif: tak mampu memahami kemajuan. Islam dianggap sebagai agama yang dititahkan untuk bersikap defensif sekaligus ofensif.

Berangkat dari pemahaman seperti di atas, urgensi menafsir kembali teks agama secara kritis dengan pendekatan liberal yang dikumandangkan para intelektual muslim dari berbagai penjuru dunia dirasa sangat penting. Untuk menyebut beberapa di antaranya, Fazlur Rahman (Pakistan, lama tinggal di Amerika, dikenal dengan metodologi *Double Movement*-nya), Mohammed Arkoun (Aljazair, dan lama tinggal di Prancis yang dikenal

[28] Karen Armstrong, *Islam A Short History*, h. 193.

dengan "Proyek Kritik Nalar Islami"), Mohammed Abied al-Jabiri (Maroko, dikenal dengan "Proyek Kritik Nalar Arab"), Nasr Hamid Abu Zayd (Mesir, dikenal dengan "Proyek Kritik Tekstualitas Qur'an" atau konsepsi teks), Hassan Hanafi (Mesir, dikenal dengan "Proyek Kiri Islam" atau Revolusi *Turāts*), Farid Esack (Afrika, dikenal dengan proyek "Hermeneutika Pembebasan"), dan Ali Harb (Libanon, dikenal dengan proyek "Kritik Nalar Islam"-nya) dan seterusnya.

Ada dua tipe cendekiawan Muslim dalam meresponi modernitas. Di satu sisi mereka melakukan pengadopsian gagasan-gagasan kunci Barat dan pranata-pranatanya yang dibela, yang sebagian diberi pembenaran dengan diberi kutipan al-Qur'an. Sementara kelompok yang lain menolak mentah-mentah modernitas dan mengajukan alternatif apologetik, berdasarkan pemahaman al-Qur'an secara literal. Karena pemahaman al-Qur'an yang sepotong-potong ini, Fazlur Rahman, dalam *Islam and Modernity,* menyarankan jalan keluar melalui dua gerakan dalam penafsiran al-Qur'an—yang dikenal dengan *double movement.* Saran tersebut dibuat, untuk mengatasi kecenderungan para modernis klasik, yang apologetik terhadap Barat, dan pada neo-revivalis (fundamentalis), yang skripturalis. Caranya:

Pertama, pahami arti atau makna suatu pernyataan dengan mengkaji situasi atau problem historis di mana pernyataan al-Qur'an tersebut merupakan jawabannya.

Menurut Rahman, sebelum mengkaji ayat-ayat spesifik dalam sinaran situasi-situasi spesifik, suatu kajian mengenai situasi makro, mengenai konteks sosial masyarakat saat itu (saat al-Qur'an diturunkan) harus dilakukan.

Kedua, menggeneralisir jawaban-jawaban spesifik tersebut dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan moral sosial umum yang dapat disaring dari ayat-ayat spesifik dalam sinaran latar belakang sosio-historis dan *ratio legis* yang sering dinyatakan.[29]

Jika langkah pertama, berangkat dari persoalan-persoalan spesifik dalam al-Qur'an untuk dilakukan penggalian sistematisasi prinsip-prinsip umum, nilai-nilai dan tujuan-tujuan jangka panjang, maka langkah kedua harus dilakukan dari pandangan umum ke pandangan spesifik yang harus dirumuskan dan direlasikan pada saat sekarang. Kalau dua langkah

---

[29] *Lihat*, Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual* (Bandung: Pustaka, 1995), h. 7.

pemahaman ini dapat dijalankan, maka, menurut Rahman, perintah-perintah al-Qur'an akan menjadi hidup dan efektif kembali—menjadi punya arti dalam situasi sosial-politik yang berubah.

Yang menarik, walaupun daur metodologis Islam Rahman ini meliputi dua tahap, yaitu "etika al-Qur'an" pada tahap pertama, dan "sosiologis" pada tahap kedua—dua tahapan ini merupakan kerja besar. Misalnya pada Rahman sendiri, contoh usaha membangun etika al-Qur'an jauh lebih intensif ketimbang memberi tafsiran sosiologis al-Qur'an atas problem kontemporer. Ini terlihat dari buku utamanya, *Major Themes of The Qur'an* (1980). Sementara tafsir sosiologisnya hanya meliputi problem-problem mikro masyarakat Islam, seperti ordonansi hukum keluarga Muslim, keluarga berencana, riba dan bunga bank, zakat sebagai pajak, sembelihan mesin, soal Sunnah, Hadis dan wahyu.[30]

Dalam dunia intelektual, konsep Rahman ini telah membuka suatu studi yang serius terhadap al-Qur'an, bahwa bagi Rahman al-Qur'an hanya sepersepuluhnya saja yang nampak ke permukaan sedangkan sisanya masih tenggelam di dalam permukaan sejarah. Konsep ini terkenal dengan "teori puncak gunung es yang terapung".[31] Karya-karya dan hasil penelitian Rahman mengantarkannya pada kesimpulan perlunya diupayakan

---

[30] Budhy Munawar-Rachman, "Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah: Pemikiran Neo-Modernisme Islam di Indonesia", dalam Asep Gunawan, (ed.), *Artikulasi Islam Kultural dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah* (Jakarta: Srigunting, 2004), h. 460.

[31] Dalam pandangan Rahman, ilmu-ilmu al-Qur'an sebagai salah satu disiplin ilmu yang menjadi rujukan penting dalam memahami al-Qur'an perlu mendapatkan perhatian. Sebab memahami al-Qur'an tanpa merekonstruksi ilmu-ilmu tersebut, maka akan melahirkan pemahaman yang "Qur'anik" , tapi tidak kontekstual. Artinya, pembacaan al-Qur'an hanya akan meneguhkan sakralitas al-Qur'an, tapi tidak memberikan signifikansi yang sesuai dengan konteks kekinian. Di sinilah sebenarnya letak pentingnya hermeneutika sebagai "cara membaca", "memaknai", "memahami" dan mungkin "melampaui makna". Kehadiran al-Qur'an sesungguhnya tidak mengabaikan hermeneutika, bahkan menyerukannya. Karena sebagian besar dari ayat-ayat al-Qur'an mesti didekati dengan tafsir. *Lihat*, Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, (Bandung, Mizan, 1990), h. 56. Hassan Hanafi dalam *Religious Dialogue and Revolution* menyatakan bahwa hermeneutika itu tidak sekadar ilmu interpretasi atau teori pemahaman, tetapi juga berarti ilmu yang menjelaskan penerimaan wahyu sejak dari tingkat perkataan sampai ke tingkat dunia. Ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari logos sampai praksis dan juga transformasi wahyu dari pikiran Tuhan kepada kehidupan manusia. *Lihat*, Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), h.1.

rekonstruksi sistematis dalam pemikiran Islam, terutama dalam hal yang menyangkut bidang teologi, filsafat dan ilmu-ilmu sosial.[32]



Istilah liberalisme dalam percakapan kita tidak lepas dari berbagai konteks. Orang bisa membicarakan liberalisme dalam konteks ekonomi... Orang bisa juga membicarakan liberalisme dalam konteks politik. Misalnya, dalam kaitan dengan pemerintahan demokratis yang menjunjung tinggi asas kedaulatan rakyat dan menjamin kebebasan berpikir dan menyatakan pendapat sebagai pilihan lain dari pemerintahan teokratis... saya rasa, wacana liberalisme di sini lebih berkaitan dengan wacana kebebasan berpikir, khususnya dalam konteks keagamaan.

(Rachman 2009: 301)

Djohan Effendi, mantan Ketua Umum Indonesian Conference on Religion and Peace (ICRP), Jakarta. Ia pernah menjabat sebagai Staf Sekretaris Jenderal Departemen Agama (1973-1978) dan Menteri Sekretaris Negara (2000-2001).

Rahman menyiratkan pemahaman bahwa hermeneutika[33] merupakan alat metodologis yang unggul. Ia pun mendalami teori-teori hermeneutika ketika sebagian besar pemikir Muslim lainnya belum mengenalnya. Karenanya dalam bidang pemikiran Islam, Ia dipandang sebagai tokoh yang turut merintis penerapan hermeneutika untuk memahami teks al-

---

[32] Amin Abdullah, "Arkoun dan Kritik Nalar Islam" dalam "Kata Pengantar" buku Johan hendrik Mouleman, (ed.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: LKiS, 1996), h. 3.

[33] Hermeneutika pada dasarnya adalah suatu metode atau cara untuk menafsirkan simbol yang berupa teks atau sesuatu yang diperlakukan sebagai teks untuk dicari arti dan maknanya, di mana metode hermeneutik ini mensyaratkan adanya kemampuan untuk menafsirkan masa lampau yang tidak dialami, kemudian dibawa ke masa sekarang. Hermeneutika diharapkan menjadi sebuah ideologi ilmu pengetahuan Islam yang mampu menjawab problema misteri keilmuan Islam selama ini dalam menghadapi tantangan zaman dan kemanusiaan yang serba pluralistik baik agama mana pun, suku dan kebudayaan global. Klaim-klaim kebenaran agama yang cenderung eksklusif dari agama mana pun merupakan bahaya kemanusiaan. Fungsi hermeneutika dalam kesadaran ilmiah ialah memberikan kesadaran manusia bahwa agama bukan sekedar sebagai kekuatan legitimasi dan justifikasi, akan tetapi juga merupakan kekuatan transformasi dan profetik dalam membangun masyarakat. *Lihat,* Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Qalam, 2002), h. 9.

Qur'an. Pembacaan ulang terhadap al-Qur'an dimaksudkan bagaimana al-Qur'an, sebagaimana persoalan hermeneutik didekati dengan disiplin ilmu. Konteks epistemologinya adalah membongkar tafsir atas makna-makna al-Qur'an yang telah ketinggalan zaman yang tidak menyentuh problem-problem realitas sosial umat Islam.[34] Rahman meramu hermeneutika al-Qur'an, di mana kajian sejarah, sosiologi al-Qur'an dan warisan tradisi Islam klasik merupakan komponennya yang mengarah kepada penggalian ideal moral al-Qur'an, prinsip kesatu-paduan pesan dan kaitannya dengan konteks historis pewahyuan al-Qur'an.[35]

Dalam menafsir al-Qur'an, analisis konteks cukup berperan penting dalam memahami peristiwa pewahyuan, sebab konsep "wahyu" itu tidak akan dapat dimengerti kecuali dengan melihat konteks sebelumnya. Hal ini menandakan terdapat hubungan antara realitas (sebagai konteks) dengan teks. Oleh karena itu, *asbāb al-nuzūl* (peristiwa yang terjadi dan menyertai turunnya suatu ayat al-Qur'an) menjadi sangat diperlukan untuk memahami suatu kondisi. Tetapi konteks di sini lebih luas dari *asbāb al-nuzūl*, karena *asbāb al-nuzūl* menjadi diperlukan hanya untuk melihat kejadian-kejadian khusus.

Asumsi di atas cukup kental dalam pemikiran Islam kontemporar seperti Nasr Hamid Abu Zayd, khususnya saat dia mengembangkan teorinya tentang tingkatan-tingkatan konteks, yaitu "teori konteks kultural" dalam memaknai dan menginterpretasikan teks al-Qur'an.[36]

---

[34] Sibawaihi, *Hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman* (Yogyakarta: Jalasutra, 2007), h. 4.

[35] Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2007), h. 83.

[36] Abu Zayd menandaskan bahwa status tekstualitas Qur'an diteguhkan oleh teks Qur'an sendiri. *Pertama*, kata *waẖy* dalam Qur'an secara semantik sepadan dengan firman Allah *(kalām Allāh)* dan bahwa Qur'an merupakan pesan *(message, risālah)*. Sebagai firman dan pesan, maka Qur'an mesti diperlakukan sebagai teks. *Kedua*, susunan surat dan ayat Qur'an berbeda dari urutan kronologis pewahyuannya. Urutan pewahyuan Qur'an *(tanjim)* mencerminkan historisitas teks Qur'an, sementara struktur dan susunannya saat ini mencerminkan tekstualitasnya. *Ketiga*, Qur'an mencakup ayat-ayat yang jelas *(āyāt muẖkamāt)* yang merupakan induk dari teks *(umm al-kitāb),* dan ayat-ayat yang ambigu *(āyāt mutasyābihāt)* yang harus dipahami dalam kaitannya dengan yang pertama. Keberadaan dua jenis ayat ini mengharuskan pembaca bukan hanya untuk mengidentifikasikan ayat-ayat yang ambigu, namun juga untuk menentukan mana ayat-ayat yang jelas yang merupakan kunci untuk menerangkan dan menjernihkan ayat-ayat yang ambigu. Karena kejelasan/ambiguitas merupakan karakteristik tekstualitas

> Tidak ada teks yang terbebas dari konteks historis. Sebagai teks, al-Qur'an pun tidak terkecuali, karena itu, ia senantiasa menjadi subjek interpretasi. Sehingga sepanjang sejarahnya, al-Qur'an menjadi subjek dari pelbagai mazhab interpretasi; menyatakan bahwa teks al-Qur'an itu historis tidaklah berarti bahwa ia berasal dari manusia. Hanya saja, untuk menyatakan bahwa kata-kata Tuhan yang abadi itu telah diwahyukan kepada Nabi Muhammad pada abad tujuh di wilayah Arabia pada ruang dan waktu tertentu, inilah yang menjadikan teks historis. Bagaimana pun kata-kata Tuhan yang abadi itu berada di luar pengetahuan manusia, teks historis dapat menjadi subjek bagi interpretasi dan pemahaman historis pula.[37]

Menurut Abu Zayd, bahasa Arab, sama seperti bahasa lainnya, adalah sebuah instrumen komunikasi yang tak lepas dari konteks sosio-historis. Tak ada sakralitas dalam bahasa, pun ketika ia menjadi instrumen komunikasi antar manusia dengan agen lain di luar dunia manusia. Dengan sifatnya yang bias historis itu, bahasa al-Qur'an tunduk kepada prasyarat sosial. Dengan demikian, memahaminya, juga terbatas pada lingkup sosio-epistemologi manusia.[38] Teks (*nash,* al-Qur'an) merupakan "produk budaya" *(muntāj tsaqafi)*. Maksudnya, teks terbentuk dalam realitas dan budaya, dengan proses panjang di mana al-Qur'an terbentuk selama 20 tahun lamanya. Selama proses panjang itu terjadi, pasti dialektika sosial dan budaya dalam masyarakat sebagai realitas yang menentukan bagaimana teks itu kemudian berbicara.[39] Al-Qur'an menyifati dirinya sebagai risalah,

---

al-Qur'an, maka dengan sendirinya hal itu akan menentukan pula corak penafsirannya. Dalam pandangan Abu Zayd, teks al-Qur'an harus disentuh dengan pelbagai pembacaan. Salah satunya yaitu memahami al-Quran sebagai teks yang disampaikan dalam bentuk bahasa. Bila al-Qur'an sebagai bahasa, semestinya terdapat dimensi budaya, sehingga memungkinkan dialektika antara teks dan konteks. Abu Zayd menyadari bahwa tafsir yang menurutnya, meminjam tradisi semiotik, merupakan "tanda akhir" dari suatu teks pada kenyataanya tidak jarang dimanfaatkan untuk kepentingan politik. Karena itulah ia memandang perlu mendefinisikan ulang tentang hakekat teks, agar dapat berhadapan dengan teks secara "objektif". *Lihat*, Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zayd: Kritik Teks Keagamaan* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2003), h. 45.

[37] Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zayd Kritik Teks Keagamaan*, h. 45.

[38] Luthfi Assyaukanie (ed.), *Wajah Liberal Islam di Indonesia* (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2002), h. xxi.

[39] Peradaban Arab-Islam disebut sebagai peradaban teks dalam arti sebagai peradaban yang menegaskan asas-asas epistemologi dan tradisinya atas dasar suatu

yang merepresentasikan hubungan antara pengirim dan penerima melalui medium atau sistem bahasa. Realitas yang mengatur gerak manusia yang menjadi sasaran teks dan penerima teks pertama (Rasul), dan budaya adalah yang menjelma dalam wujud bahasa. Jadi, kajian teks berangkat dari kondisi realitas empirik.[40]

Pendekatan hermeneutik dalam usaha untuk menerapkan kerangka objektif *(mawdlū'ī)* dan ilmiah untuk menganalisis dan menafsirkan teks keagamaan, terdiri dari dua unsur utama di mana antara keduanya terdapat hubungan dialektika. *Pertama,* adalah segi historis dalam arti semiologis yang bertujuan untuk menempatkan teks-teks tersebut pada konteksnya dalam upaya menyiapkan maknanya yang asli, kemudian memasuki konteks historis, dan selanjutnya konteks bahasa yang khusus dari teks-teks tersebut. *Kedua,* menarik penafsiran makna asli tersebut ke dalam kerangka-kerangka sosio-kultural kontemporer dan tujuan *(ghāyah)* praktis, sehingga dapat menjelaskan muatan ideologis penafsiran tersebut dari makna historis yang asli. Sebuah pembacaan "produktif" akan menghasilkan pergerakan antara dimensi asal *(ashl)* dan tujuannya *(ghāyah)* atau antara makna *(dalālah)* dan signifikansinya *(maghzā)*.[41]

Sementara itu, Mohamed Arkoun—seorang pemikiran Islam di Perancis—telah melakukan apa yang disebutnya "kritik nalar islami", yaitu nalar islami sebagaimana berkembang dan berfungsi pada periode tertentu. Nalar islami, objek kritik Arkoun, justru dapat dikritiknya karena nalar islami itu, menurutnya, bukan satu-satunya cara berpikir dan memahami yang mungkin terjadi dalam Islam. Arkoun menggunakan metode kritik sejarah *(manhajiyat al-naqd al-tārīkhī)* untuk melakukan kritik nalar islami tersebut. Arkoun melihat perlunya metode kritik buat membaca sejarah–sejarah pemikiran Arab Islam. Arkoun berangkat dari masalah bacaan sejarah atau problem historisisme dan masalah interpretasi (hermeneutis). Dengan historisisme, Arkoun bermaksud hendak melihat

---

sikap yang tidak mengabaikan pusat teks di dalamnya. Yang dimaksud teks oleh Abu Zayd ialah al-Qur'an. Dengan kata lain peradaban Islam memposisikan teks sebagai poros utamanya. *Lihat*, Ulil Abshar Abdalla, "Inter-Tekstualitas Qur'an dan Wahyu Yang Hidup: Upaya Konstruktif Menghindari "Bibiolatry", www islamlib.com.

[40] *Lihat*, Hilman Latief, *Kritik Wacana Keagamaan Nashr Hamid Abu Zayd*, h. 23. *Lihat* juga, Nashr Hamid Abu Zayd, *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Penakwilan atas Diskursus Keagamaan* (Jakarta: ICIP, 2004), h. 9.

[41] *Lihat*, M. Hanif A., Nashr Hamid Abu Zayd, dalam A. Khudhori Sholeh (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Jendela, 2003), h. 370.

seluruh fenomena sosial budaya lewat perspektif historis, bahwa masa lalu harus dilihat menurut historikalnya.[42]

Menurut cara pandang Arkoun, data kehidupan generasi awal Islam yang disajikan dalam buku-buku klasik akan memunculkan informasi dan makna baru ketika didekati dengan cara pandang baru, terutama dengan menggunakan metode hermeneutika historis. Karena setiap pengarang, teks, dan pembaca tidak bisa lepas dari konteks sosial, politik, psikologis, teologis dan konteks lainnya dalam ruang dan waktu tertentu, maka dalam memahami sejarah yang diperlukan bukan hanya transfer makna, melainkan juga transformasi makna. Pemahaman tradisi Islam selalu bersifat terbuka dan tidak pernah selesai, karena pemaknaan dan pemahamannya selalu berkembang seiring dengan umat Islam yang selalu terlibat dalam penafsiran ulang dari zaman ke zaman. Dalam pandangan Arkoun, setidaknya muncul tiga kesimpulan ketika kita mendekati al-Qur'an dan tradisi keislaman. *Pertama*, sebagai kebenaran pernyataan al-Qur'an baru akan kelihatan di masa depan. *Kedua*, kebenaran yang ada dalam al-Qur'an berlapis-lapis atau berdimensi majemuk, sehingga pluralitas pemahaman terhadap kandungan al-Qur'an adalah hal yang lumrah atau bahkan dikehendaki oleh al-Qur'an sendiri. *Ketiga*, terdapat doktrin dan tradisi keislaman yang bersifat historis, sehingga perlu dipahami ulang dan diciptakan tradisi baru.[43]

---

[42] Dalam beberapa karyanya, di antaranya, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, Arkoun juga mengungkapkan bahwa al-Qur'an dapat dibaca dan karenanya dapat ditafsirkan dengan berbagai macam cara. Hal-hal itulah yang mengilhami Arkoun untuk melakukan eksplorasi makna terhadap al-Qur'an. Maka, bagi Arkoun, syarat utama untuk mencapai keterbukaan (pencerahan) pemikiran Islam di tengah kancah dunia modern adalah dekontruksi terhadap epistema ortodoksi dan dogmatisme abad pertengahan. Dalam mengangkat makna dari Al-Qur'an, hal yang paling pertama dijauhi oleh Arkoun adalah pretensi untuk menetapkan "makna sebenarnya dari Al-Qur'an. Sebab, Arkoun tidak ingin membakukan makna Al-Qur'an dengan cara tertentu, kecuali menghadirkan—sebisa mungkin—aneka ragam maknanya. Untuk itu, pembacaan mencakup tiga saat (*moment*): Saat linguistis yang memungkinkan kita untuk menemukan keteraturan dasar di bawah keteraturan yang tampak; Saat antropologi, mengenali dalam Al-Qur'an bahasanya yang bersusunan mitis dan; Saat historis yang di dalamnya akan ditetapkan jangkauan dan batas-batas tafsir logiko-leksikografis dan tafsir-tafsir imajinatif yang sampai hari ini dicoba oleh kaum Muslim. *Lihat*, Luthfi Assyaukanie, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", Jurnal Pemikiran Islam *Paramadina*, Vol. I No. 1, Juli-Desember 1998, hal. 77. *Lihat* juga, Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, (Jakarta: INIS, 1997), h. 48.

[43] Johan Hendrik Mouleman (ed.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme* (Yogyakarta: LKiS, 1996), h. 26.

Kalau pendekatan ini dikembangkan, maka implikasinya cukup signifikan, sebab akan terjadi dekonstruksi (pembongkaran) penafsiran terhadap teks al-



Agama hendaknya kita lihat dari dua arah. Pada satu sisi, agama dipandang sebagai ajaran yang baku, seperti rukun Islam, rukun iman dan sebagainya. Tetapi, agama bisa juga dilihat dari sudut yang maksimal, yaitu ajaran Islam yang serba meliputi berbagai segi, termasuk moralitas atau akhlak. Semua itu bisa dijalankan oleh masyarakat sendiri, bukan negara. Sebab negara ini milik bersama.

(Rachman 2009: 133)

Abdurrahman Wahid, almarhum adalah pendiri WAHID Institute. Mantan Presiden RI (1999-2001) ini pernah menjadi Presiden Kehormatan pada International Islamic Christian Organization for Reconciliation and Reconstruction (IICORR), London.

Qur'an yang sebagian kesimpulannya sudah dianggap baku dan final. Arkoun menjelaskan bahwa pembongkaran itu dimungkinkan karena pemikiran manusia, walaupun terikat pada bahasa, tidak tertangkap oleh bahasa. Pemikiran tetap merupakan suatu kegiatan bebas. Karena itu, pemikiran kritis dapat menciptakan jalan keluar dari "kungkungan logosentris".[44]

Arkoun dikenal sebagai seorang pemikir dekonstruksionis. Luthfi Assyaukanie, mengkatagorikan Arkoun ke dalam tipologi reformistik. Arkoun dipengaruhi oleh gerakan-gerakan pemikiran dan filsafat

[44] Istilah "logosentrisme" dipopulerkan oleh Jacques Derrida, yang menyatakan bahwa kebenaran di dunia ini semata merupakan hasil logis dari adanya dua unsur yang bersifat oposisi biner, yang satu merupakan alibi dari yang lainnya, yang satu dianggap superior dari yang lainnya: jiwa itu bersifat transendental dan benar, buktinya ada badan yang mempunyai wujud kasat mata dan menyesatkan; pria itu ada dan memiliki power, buktinya ada wanita yang bersifat lemah. Lihat, Yasraf Amir Pilliang, *Sebuah Dunia Yang Dilipat, Realitas Kebudayaan Menjelang Milenium Ketiga dan Matinya Posmodernisme*, h. 138. Dalam oposisi biner ini, menurut tradisi filsafat Barat, istilah-istilah yang pertama dianggap superior, dan menurut Derrida istilah tersebut milik 'Logos'—'kebenaran' atau 'kebenaran dari kebenaran'. Sedangkan istilah kedua hanya 'perantara' atau representase palsu dari kebenaran. *Lihat*, Yasraf Amir Pilliang, *Hiper-realitas Kebudayaan*, (Yogyakarta, LKiS, 1999), h. 77

Prancis kontemporer, khususnya gerakan (*post*) strukturalisme. Arkoun menganggap bahwa problem yang dihadapi oleh para pemikir Islam ini adalah masalah bacaan atas tradisi, baik yang berbentuk teks maupun realitas. Menurut mereka, metode yang paling modern dan paling ampuh untuk membaca tradisi (*turāts*) adalah dekonstruksi.[45]

Sebagaimana Arkoun, Jabiri menekankan keharusan menghadirkan tradisi atau *turāts* dalam kemasan yang lebih cocok untuk modernitas. Usaha pengemasannya ini telah diformulasikan dalam tiga jilid karya monumentalnya, yang ia namakan "Proyek Kritik Akal Arab" (*Masyr Naqd al-'Aql al-'Arabī*). Hanya saja, dalam karya-karyanya, Jabiri tidak membahas persoalan-persoalan seperti ortodoksi, wahyu, mitos, imajiner, simbol atau yang lain dari persoalan teologis seperti yang dominan dalam karya-karya Arkoun. Jabiri berangkat dari pertanyaan metodologis "Bagaimana berinteraksi dengan *turāts*?" Untuk menjawab pertanyaannya itu, Jabiri merasa perlu mendefinisikan kembali makna *turāts*.

Menurutnya, *turāts* adalah "sesuatu yang hadir dan menyertai kekinian kita, yang berasal dari masa lalu kita atau masa lalu orang lain, masa lalu tersebut adalah masa yang jauh maupun masa yang dekat",[46] yakni warisan masa lalu dalam sejarah satu bangsa yang berupa tingkah laku, etos kerja, pencapaian budaya dan karya-karya ilmiah. Lebih jauh *turāts*, menurut Jabiri adalah problem historis yang bergolak di antara satu sama lain, saling mengisi, saling kritik, bahkan saling jegal. Karena itu ia tidak bisa dikaji dengan pendekatan "materialisme historis" seperti yang lazim digunakan kaum orientalis, tetapi harus dikaji dengan metode-metode khusus, yaitu: strukturalis, bahwa kajian harus didasarkan teks-teks sebagaimana adanya; analisis sejarah, untuk melihat segenap ruang lingkup budaya, politik dan sosiologisnya; kritik ideologis, untuk mengungkap fungsi ideologis, termasuk fungsi politik yang dikandung dalam sebuah teks atau pemikiran tertentu.[47]

Lalu pertanyaan yang diajukan oleh Jabiri adalah, "Bagaimana membaca teks-teks tersebut?" Menurut Jabiri, masalah tersebut pada akhirnya ter-

---

[45] *Lihat*, Luthfi Assyaukani, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", Jurnal Pemikiran Islam *Paramadina*, Vol. 1 Nomor 1, Juli-Desember 1998, h. 75-80.

[46] M. Abid al-Jabiri, *Post Tradisonalisme Islam* (Yogyakarta: LKIS, 2000), h. 24.

[47] *Lihat*, Luthfi Assyaukani, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", Jurnal Pemikiran Islam *Paramadina*, Vol. 1 Nomor 1, Juli-Desember 1998.

bentur pada persoalan otoritas *(sulthah),* yaitu siapakah yang memiliki otoritas dalam menentukan bacaan; pembaca atau bacaan, kita atau turats? Menurutnya, *turāts* harus dilihat sebagai satu struktur mapan, yaitu "sebagai sistem dari hubungan-hubungan tetap dalam kerangka seluruh perubahan dan transformasi". Karenanya, dalam dialektika pembaca dan bacaan dan soal siapa pemegang otoritas, ada tiga model bagaimana *turāts* itu harus disikapi; *pertama* membaca *turāts* dengan kerangka modernitas, *kedua* membaca *turāts* dengan kerangka *turāts*; dan *ketiga* membaca modernitas dengan kerangka *turāts*. Di antara tiga pilihan ini, Jabiri mengambil yang pertama, dengan alasan bahwa jika ini tidak cepat dipilihnya, maka otoritas akan berpindah kepada kedua dan ketiga, dan itu sangat berbahaya. Dengan kata lain, masalah otoritas ini bukan hanya sebatas *turāts* membaca *turāts*, tetapi yang lebih berbahaya, mengukur segala sesuatu termasuk modernitas dengan kerangka *turāts*.

Karenanya, dalam menghadapi keduanya (tradisi dan modernitas) kita harus mengambil sikap tegas, yaitu mengkritik adanya pengklasifikasian intelektual sehubungan dengan masalah dikotomis "tradisi dan modernitas", yaitu klasifikasi kaum modernis, kaum tradisionalis dan kaum selektivis. Yang *pertama*, cenderung menafikan *turāts* dan menerima bulat-bulat modernitas, yang *kedua* sebaliknya, dan *ketiga* mengklaim menyatukan keduanya dengan bersikap lebih adil kepada *turāts* dan modernitas. Bagi Jabiri, tradisi dan modernitas datang begitu saja di hadapan kita, tanpa ada kuasa kita untuk memilihnya. Keduanya datang dengan kekuatan diskursusnya masing-masing, sebagai tawaran idealis yang otoriter. *Turāts* datang dari masa lalu lewat pewarisan turun temurun, tak seorang pun yang mampu menolak warisan dan masa lalu yang tumbuh bersama dalam dirinya. Begitu juga modernitas, ia datang dipaksakan tanpa bisa kita menolaknya. Kita tidak pernah diberi kebebasan untuk memilih salah satu keduanya atau meninggalkannya.

Lalu bagaimana sikap kita? Menurut Jabiri, selama kita tidak pernah disuruh memilih (salah satu dari) keduanya, atau juga menolak keduanya, maka, yang diperlukan adalah bersikap kritis terhadap keduanya; kepada *turāts* dan modernitas dengan seluruh makna kritik. Di tengah-tengah kritisisme inilah Jabiri menerapkan metode dekonstruksinya. Buatnya, yang pertama sekali adalah dekonstruksi *turāts*, selama turats tersebut dianggap yang paling lama melekat dan menyatu dalam akal Arab. Metode dekonstruksi yang dipakai Jabiri pada mulanya adalah penganalisaan.

Maksudnya, tugas pertama yang harus dilakukan oleh seorang intelektual Arab adalah menganalisa struktur bangunan yang mapan dengan cara mempelajari hubungan antara elemen-elemen yang membuat dan menyatukan bangunan tersebut. Setelah analisa struktural ini baru diadakan perombakan atau pembongkaran atas struktur tersebut. Dari sini, usaha dekonstruksi dimaksudkan untuk mengubah yang tetap kepada perubahan, yang absolut kepada yang relatif, dan yang a-historis kepada historis.[48]

Metodologi yang dipakai al-Jabiri dalam mengkaji persoalan tradisi adalah dengan pendekatan "objektivisme" *(mawdlū'iyah)* dan "Rasionalitas" *(ma'qūliyah).*[49] Objektivisme artinya menjadikan tradisi lebih kontekstual dengan dirinya, dan berarti memisahkan dirinya dari kondisi kekinian kita. Tahap ini adalah dekonstruksi, yaitu membebaskan diri dari asumsi-asumsi apriori terhadap tradisi dan keinginan-keinginan masa kini, dengan jalan memisahkan antara subjek pengkaji dan objek yang dikaji. Sebaliknya, yang dimaksud dengan rasionalitas adalah menjadikan tradisi tersebut lebih kontekstual dengan kondisi kekinian kita. Tahap kedua adalah merekonstruksi pemikiran baru dengan menghubungkan antara objek dan subjek kajian. Maksud al-Jabiri, hal ini dilakukan agar didapatkan pembacaan yang holistik terhadap tradisi.

Untuk menghindari penafsiran yang berujung pada stigmatisasi atau eksklusivisme, al-Jabiri, mengangkat kembali dimensi rasionalitas dalam tradisi Islam. Menurutnya salah satu faktor lambannya modernisasi di Dunia Islam disebabkan rasionalitas dalam tradisi Islam telah "mati suri". Mandulnya ijtihad dalam tradisi kalam dan hukum erat kaitannya dengan terhentinya gerak langkah kalangan rasionalis untuk menjadikan akal sebagai mekanisme demonstrasi kebenaran empiris. Aktivitas akal macet, karena tekstualitas begitu meluas terjadi di Dunia Islam. Karena itu, titik tekan pandangan pemikir muslim kontemporer asal Maroko ini adalah pilihan menjadikan *burhānī* (metode demonstratif-rasionalis) sebagai alternatif dari kecenderungan tekstualis *(bayānī)* dan gnostis *('irfānī).*

Bagi al-Jabiri, sistem epistemologi indikasi atau eksplikasi *(bayānī)* secara historis adalah sistem epistemologi paling awal dalam pemikiran Arab.[50] Sistem ini sangat dominan dalam ilmu-ilmu pokok seperti filologi,

---

[48] Luthfi Assyaukani, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer".

[49] M. Abid al-Jabiri, *Post Tradisonalisme Islam,* h. 24

[50] *Lihat*, Muhammed Abid al-Jabiri, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam* (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2003), h. xxi.

jurisprudensi *(fikih),* ilmu al-Qur'an (interpretasi, hermeneutika dan tafsir), teologi dialektis *(kalām),* dan teori sastra non filsafat. Pendekatan bayani merupakan studi filosofis terhadap sistem bangunan pengetahuan yang menempatkan teks *(wa<u>h</u>y)* sebagai suatu kebenaran mutlak. Sementara akal hanya menempat kedudukan sekunder, yang bertugas menjelaskan dan membela teks yang ada. Dengan kata lain, kaum bayani hanya bekerja pada dataran teks (*nizhām al-kitāb*) melebihi dataran akal *(nizhām al-'aql).* Oleh karenanya kekuatan pendekatan ini terletak pada bahasa, baik pada dataran gramatikal dan struktur *(nahwu-sharaf)* maupun sastra (balaghah: *bayān, māni'* dan *bādi'*).

Sedangkan pendekatan *burhānī* atau pendekatan rasional argumentatif adalah pendekatan yang mendasarkan diri pada kekuatan rasio yang dilakukan melalui dalil-dalil logika. Pendekatan ini menjadikan realitas teks maupun konteks sebagai sumber kajian. Dalam pendekatan *burhānī* tercakup metode *ta'līlī* yang berupaya memahami realitas teks berdasarkan rasionalitas; dan metode *istishlā<u>h</u>i* yang berusaha mendekati dan memahami realitas objektif atau konteks berdasarkan filsafat. Realitas tersebut meliputi realitas alam (realitas *kawniyah*), realitas sejarah *(tārīkhiyah),* realitas sosial *(ijtimā'iyah)* maupun realitas budaya *(thaqafiyah).* Dalam pendekatan ini, teks dan konteks—sebagai dua sumber kajian—berada dalam satu wilayah yang saling berkaitan. Teks tidak berdiri sendiri, ia selalu terkait dengan konteks yang mengelilingi dan mengadakannya sekaligus konteks dari mana teks itu dibaca dan ditafsirkan, sehingga pemahaman *bayānī* akan lebih kuat. Untuk itu, pemahaman terhadap realitas kehidupan sosial-keagamaan dan sosial keislaman menjadi lebih memadai apabila dipergunakan pendekatan-pendekatan sosiologi *(ijtimā'iyah),* antropologi *(antrupulujiyah),* kebudayaan *(tsaqafiyah)* dan sejarah *(tārīkhiyah).*

Sementara melalui pendekatan *'irfānī* (penerapan analisis esoterik-intuitif), diharapkan dapat menangkap makna hakikat atau makna terdalam di balik teks dan konteks. Jika asumsi dasar atau paradigma *bayānī* lebih melihat teks sebagai sebuah fenomena kebahasaan, sementara paradigma *burhānī* lebih melihat teks sebagai suatu yang berkaitan dengan konteks, maka paradigma *'irfānī*, lebih melihat teks sebagai sebuah simbol dan isyarat *(al-ramziyah wa al-imā')* yang menuntut pembacaan dan penggalian makna terdalam (batin) dari simbol-simbol dan isyarat-isyarat tersebut dengan melibatkan kecerdasan emosional, kecerdasan sosial dan kecerdasan spiritual. Dalam konteks dialektik agama dan

pluralitas seni tradisi atau budaya lokal, pendekatan *'irfānī* ini sebagaimana juga pendekatan *burhānī*, memiliki dua tugas penting yaitu: *pertama*, membaca makna-makna terdalam dari simbol-simbol dan isyarat-isyarat teks-keagamaan *(nushūsh al-dīniyah)*; dan *kedua*, membaca makna-makna terdalam dari simbol-simbol dan isyarat-isyarat yang terkandung dalam bentuk-bentuk seni tradisi atau budaya lokal.



Substansi dari gagasan keagamaan yang baru, seperti Islam Liberal atau apapun namanya, itu seharusnya jangan terjebak pada kecenderungan kelas di mana kita berada. Hal lain yang juga perlu diperhatikan adalah jangan menghabiskan energi kita hanya untuk melayani pertentangan-pertentangan pemikiran, sementara tidak memperhatikan dan mencurahkan energi kita untuk pemberantasan kemiskinan, penegakan keadilan ekonomi dan lain sebagainya, yang lebih esensial.

(Rachman 2009: 417)

Fachry Ali, Direktur Lembaga Studi dan Pengembangan Etika Usaha Indonesia (LSPEUI). Ia memperoleh gelar MA dari Monash University, Australia. Ia juga pernah aktif di LP3ES.

Berdasar ketiga pendekatan ini, maka diharapkan problem hubungan antara agama dan pluralitas seni tradisi, mendapat penjelasan secara komprehensif, integral dan holistik, baik normativitas, historisitas maupun spiritualitas terdalamnya, sehingga dapat dijadikan basis kebijakan aktual dalam pengembangan strategi kebudayaan dan tajdid pemikiran keagamaan.[51] Melalui epistemologi *bayānī, burhānī* dan *'irfānī* al-Jabiri seolah-olah menegaskan bahwa Islam dalam pengertian historisitasnya, bukanlah tunggal, tetapi beragam sesuai dengan model pendekatan yang digunakan. Makna yang terkandung dalam Islam tidak lantas final dan absolut. Sisi historisitas agama harus dieksplor lebih dalam lagi agar bisa didialogkan dengan realitas kekinian. Tradisi kritik epistemologis akan membuka ruang "kritisisme" terhadap pengetahuan yang sudah mapan, termasuk pula pemahaman mengenai agama. Kritik atas kritik kebenaran

[51] Muhammed Abid al-Jabiri, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam,* h. 2-6.

harus terus berlangsung karena memang tidak ada kebenaran yang absolut, termasuk kebenaran mengenai pengetahuan agama.

Amin Abdullah menyebut pendekatan ketiga epistemologi di atas sebagai *al-ta'wīl al-'ilmī* yang berusaha menjadikan teks, atau lebih tepatnya pemahaman orang-perorang, kelompok, mazhab, aliran, organisasi, dan kultur terhadap teks sebagai objek telaah keilmuan keislaman yang baru. *Al-ta'wīl al-'ilmī* memanfaatkan pendekatan hermeneutis klasik, modern, maupun kontemporer.[52] Pendekatan *al-ta'wīl al-'ilmī* sebagai model tafsir alternatif terhadap teks menggunakan jalur lingkar hermeneutis yang mendialogkan secara sungguh-sungguh antara paradigma epistemologi *bayānī*, *burhānī*, dan *'irfānī* dalam satu gerak putar yang saling mengontrol, mengkritik, memperbaiki, dan menyempurnakan kekurangan yang melekat pada masing-masing paradigma, khususnya jika masing-masing berdiri sendiri, terpisah antara yang satu dengan yang lainnya.

Sejalan dengan Arkoun maupun al-Jabiri, Ali Harb, beranggapan rekonstruksi pemikiran adalah omong kosong tanpa melakukan proses dekonstruksi terhadap teks yang telah mengadakan nalar-nalar.[53] Dan dari kritik nalar inilah, dilanjutkan pada kritik teks. Sebab teks-teks itulah yang menciptakan nalar-nalar. Ali Harb mengatakan bahwa teks yang tercipta di masa lampau tidak perlu dibaca lagi karena akan menutupi hari ini. Karena teks yang menciptakan nalar, penilaian, anggapan dan juga dipahami sebagai sesuatu yang eksis, maka setiap teks mempunyai "strategi' untuk mempertahankan eksistensinya, yakni dengan cara menutup *(ḫijāb)* terhadap teks lain.

Dari sinilah keterbukaan teks terhadap perbedaan dan pluralitas menjadi mungkin. Jika teks tidak demikian, yakni tidak terbuka kemungkinan bagi banyak pembacaan, tentu pembacaanya tidak berubah dan signifikansinya pun tidak beranekaragam pada setiap pembacaan. Bahkan setiap pembacaan suatu teks adalah pembacaan di dalamnya, yakni pembacaan yang aktif produktif, membentuk kembali teks, dan memproduksi makna.

---

[52] *Lihat*, Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), h. 221

[53] M. Kholidul Adib, "Menggugat Teks dan Kebenaran Agama", www.islamlib.com.

Ada tiga unsur intrinsik dalam proses memahami teks. *Pertama*, masuk dalam pikiran pengarang. Dalam kasus al-Qur'an, Tuhan dipandang sebagai pengarang. Seorang Muslim perlu masuk kedalam pikiran Tuhan. Dalam tradisi mistik Islam, terdapat metodologi kesalehan yang dikombinasikan dengan keilmuan untuk melahirkan makna. Oleh karena itu, Tuhan berperan langsung dalam pemahaman teks; yang lain menjadikan Muhammad sebagai kunci dalam melahirkan makna. Bagi Fazlur Rahman dan kaum tradisionalis, makna terletak di dalam teks dan dapat digali oleh "pikiran murni". Inilah yang disebut pendekatan personal. Problem sebenarnya adalah bagaimana menerapkan pendekatan ini secara sadar pada arena sosial-politik atau domain moralitas publik dengan cara tertentu.

Kedua, penafsir adalah manusia "dengan banyak kondisi". Partisipasi aktif penafsir dalam melahirkan makna berarti menerima teks dan mengeluarkan makna darinya—yang sebelumnya tidak ada makna itu pada dirinya sebagai penafsir sebelumnya. Tetapi menerima dan menafsir, dan makna, adalah selalu parsial. Setiap penafsir memasuki proses interpretasi dengan pra-pemahaman tentang persoalan yang dikemukakan teks. Makna selalu berbeda dalam struktur pemahaman itu sendiri. Jadi, tak ada interpretasi yang sempurna, tak ada penafsir yang sempurna, dan tak ada teks yang sempurna. Pra-pemahaman merupakan syarat hidup dalam sejarah. Kita perlu membedakan antara diri, dengan kondisi di mana diri itu berada. Mengabaikan ambiguitas bahasa dan sejarah serta impaknya pada interpretasi akan menyebabkan tak ada perbedaan antara Islam normatif dan apa yang dipikirkan orang beriman.

Ketiga, interpretasi tidak lari dari bahasa, sejarah dan tradisi. Masa lalu adalah masa kini. Siapa pun yang menggunakan bahasa "memikul pra pemahaman" yang sebagian sadar dan lebih sering tidak sadar akan sejarah dan tradisi bahasa tersebut. Kita tidak bisa lari dari semua ini. Makna kata selalu dalam proses. Menggunakan suatu kata berarti berpartisipasi dalam proses sejarah maknanya yang terus-menerus. Makna literal dari suatu ucapan selalu problematik dan tidak pernah bebas nilai. Ini khusunya berkaitan dengan ucapan simbolik dan suci. Pluralitas bahasa dan ambiguitas sejarah tak dapat dihindarkan dalam upaya memahami. Problem bahasa tak terbatas pada penafsir tapi juga meluas pada tradisi atau teks yang ditafsirkan. Tindakan menafsirkan apa pun adalah partisipasi dalam proses linguistik-historis. Pembentukan tradisi dan partisipasi ini terjadi dalam ruang dan waktu tertentu. Perlakuan kita terhadap al-Qur'an

juga terjadi dalam batasan-batasan ini; kita tidak dapat keluar dari dan menempatkan diri di atas bahasa, budaya dan tradisi.[54]

Karena al-Qur'an adalah teks. Dan teks tidak bisa lepas dari konteks. Maka, teks al-Qur'an juga tidak bisa lepas dari konteks Arab 14 abad silam, tempat al-Qur'an hadir. Bahkan konteks pada dasarnya telah mendahului teks. Teks al-Qur'an adalah hasil proses heterodoksi, penyikapan, dan jawaban Muhammad atas konteks Arab saat itu. Sehingga, al-Qur'an itu didesain, dikonstruk dan diinterpretasi sesuai dengan konteksnya. Dengan demikian model pembacaan terhadap al-Qur'an harus didekonstruksi dengan menggunakan—meminjam istilah Ali Harb—"sistem baca yang kreatif". Sistem baca yang kreatif dengan membongkar makna kebenaran yang tidak terungkap dalam teks membuat Ali Harb mempertanyakan tentang makna suatu hakikat atau kebenaran. Karena, kebenaran atau hakikat itu ada dan diserap hanya berdasarkan apa yang tertulis dalam bentuk teks-teks itu yang ternyata menutupi hakikat atau kebenaran lain yang tidak diungkap dalam teks itu. Dari sinilah kritik kebenaran muncul. Dari kritik teks *(naqd al-nash),* dan mengarah ke "kebenaran agama". Kebenaran yang selama ini diungkap oleh agama-agama sebagaimana diatur dalam teks-teks keagamaannya. Dalam kritik kebenaran agama *(naqd al-ẖaqīqah al-dīnī),* kita harus mengkritik agama sendiri sebelum mengkritik agama lain.[55] Teks mesti dimaknai kembali secara lebih luas untuk menghindari pemahaman yang monolitik, tidak variatif dan beragam. Sebab hal ini hanya akan menggiring ke dalam bentuk pemikiran dan pemahaman yang teologis-dogmatis. Sikap kritis terhadap teks-teks keagamaan bukan hanya agenda umat Islam saja, tetapi agenda semua umat beragama. Sebab semua agama juga menggenggam nilai-nilai universal seperti keadilan, kebebasan, egalitarianisme, demokrasi, dan seterusnya.

Dengan demikian, melakukan dekonstruksi pemahaman terhadap penafsiran al-Qur'an yang bercorak literalis-skripturalis, rigid, kaku, tekstual adalah menjadi sebuah keharusan yang mendesak untuk segera dilakukan. Setidaknya ada beberapa alasan mengapa kita perlu melakukan dekonstruksi terhadap bahasa agama dan bagaimana bisa dilakukan, antara lain: [56]

---

[54] Farid Esack, *Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas* (Bandung: Mizan, 2000), h. 75-76.

[55] *Lihat*, Ali Harb, *Kritik Kebenaran Agama* (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 8.

[56] Komaruddin Hidayat, "Melampaui Nama-nama Islam dan Postmodernisme", www.filsafatkita.f2g.net.

Pertama, Kitab Suci sebagai firman Tuhan diturunkan dalam penggalan ruang dan waktu, sementara manusia yang menjadi sasaran senantiasa berkembang terus dalam membangun peradabannya. Dengan warisan kulminasi peradaban yang turun temurun masyarakat modern bisa berkembang tanpa rujukan kitab suci sehingga posisi kitab suci bisa saja semakin asing meskipun secara substansial dan tanpa disadari berbagai ajarannya dilaksanakan oleh masyarakat.

Kedua, bahasa apa pun juga, termasuk bahasa kitab suci, memiliki keterbatasan yang bersifat lokal karena bahasa adalah realitas budaya. Sementara itu pesan dan kebenaran agama yang termuat dalam bahasa lokal tadi mempunyai klaim universal. Di sini sebuah bahasa agama akan diuji kecanggihannya untuk menyimpan pesan agama tanpa harus terjadi anomali atau terbelenggu oleh kendaraan bahasa yang digunakannya.

Ketiga, ketika bahasa agama "disakralkan", maka akan muncul beberapa kemungkinan. Bisa jadi pesan agama terpelihara secara kokoh, tetapi bisa juga justru makna dan pesan agama yang fundamental malah terkurung oleh teks yang telah "disakralkan" tadi.

Keempat, Kitab Suci—di samping kodifikasi hukum Tuhan—adalah sebuah "rekaman" dialog Tuhan dengan sejarah di mana kehadiran Tuhan diwakili oleh Rasul-Nya. Ketika dialog tadi dinotulasi, maka amat mungkin telah terjadi reduksi dan pemiskinan nuansa sehingga dialog Tuhan dengan manusia tadi menjadi kehilangan "ruh"-nya ketika setelah ratusan tahun kemudian hanya berupa "teks".

Kelima, ketika masyarakat dihadapkan pada krisis epistemologi, kembali pada teks Kitab Suci yang "disakralkan" tadi akan lebih menenangkan ketimbang mengambil paham dekonstruksi yang mengarah pada relativisme-nihilisme.

Keenam, semakin otonom dan berkembang pemikiran manusia, maka semakin otonom manusia untuk mengikuti atau menolak ajaran agama dan kitab sucinya. Lebih dari itu, ketika orang membaca teks kitab suci, bisa jadi yang sesungguhnya terjadi adalah sebuah proses dialog kritis antara dua subjek. Dengan demikian, orang bukannya menafsirkan dan minta fatwa pada kitab suci tetapi menempatkan kitab suci sebagai teman dialog yang bebas dari dominasi.

Demikianlah, argumen utama Islam liberal tentang mengapa liberalisme itu diperlukan untuk pemikiran keagamaan. Apa yang sudah disinggung di atas, adalah beberapa contoh saja untuk menunjukkan

bahwa yang menjadi *concern* utama pemikiran mereka adalah kebebasan berpikir. Manusia diciptakan oleh Tuhan dalam keadaan bebas. Kebebasan adalah anugerah terpenting yang diberikan Tuhan kepada manusia. Kebebasan berpendapat merupakan hak individu yang tak seorang pun berhak mencegahnya. Bahkan dalam sebuah ayat al-Qur'an, Tuhan pun tak mencegah makhluk-Nya berpendapat (Q. 2: 30). Kebebasan berpikir adalah bagian dari syarat kemajuan sebuah masyarakat. Masyarakat yang terkekang dan tak boleh mengemukakan pendapatnya adalah masyarakat mandek yang tak memiliki masa depan.[57] Di samping itu, mereka juga menganjurkan untuk membuka seluas-luasnya pintu ijtihad, memberikan kebebasan penafsiran terhadap doktrin-doktrin agama, dan mengkaji ulang tradisi dan khazanah keagamaan kaum Muslim.

Benang merah yang bisa ditarik dari sejumlah pemikir Islam liberal di atas, adalah perasaan dan semangat untuk membebaskan *(liberating)* umat Islam dari belenggu keterbelakangan dan kejumudan sejak lima abad terakhir. Belenggu inilah yang dianggap sebagai sebab utama ketak-berdayaan bangsa-bangsa Muslim di depan bangsa asing yang lebih maju. Hanya dengan membangun kembali cara pandang dan sikap keberagamaan mereka, kondisi menyedihkan itu dapat diperbaiki.

Kalau kita lihat sejarah yang ditulis oleh Marshall Hodgson, *The Venture of Islam,* nampak sekali betapa Islam pernah melahirkan peradaban besar. Kebebasan berpikir dan berkreasi di Dunia Islam telah mengisi ruang-ruang peradaban dunia yang masih kosong. Tetapi sekarang peran Islam sudah terdesak dan tenggelam dalam ritual. Karenanya harus ada gerakan liberalisasi guna menjadikan teks, akal, dan peradaban seimbang.[58] Dialektika antara ketiganya menjadi niscaya. Kalau tidak maka Dunia Islam akan kembali terjerembab ke dalam stagnasi dan kebekuan.

Berikut akan dilihat bagaimana kebutuhan pemikiran Islam liberal di Indonesia juga berkembang seperti di bagian lain Dunia Islam.

Diskursus Islam Liberal di Indonesia

Dalam konteks Indonesia, ada buku khusus yang ditulis oleh Greg Barton pada tahun 1995 mengenai kemunculan pemikiran liberal di kalangan

---

[57] Luthfi Assyaukanie, *Islam Benar vs Islam Salah* (Jakarta: Kata Kita, 2007), h. 69.

[58] Komaruddin Hidayat, "Islam Liberal dan Masa Depannya", *Republika*, 17 Juli 2001.

pemikir Indonesia. Buku ini kemudian diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neomodernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid,* yang diterbitkan Paramadina, pada tahun 1999.[59] Dari beberapa nama kelompok modernis ini lahirlah neo-modernisme Islam di Indonesia yang diwakili tokoh seperti Nurcholish Madjid dan Syafii Maarif yang kemudian bermetamorfosis menjadi gerakan Islam liberal.[60] Pemikiran Islam liberal, yang biasa disingkat sebagai "Islib" kemudian dipopularkan oleh satu kumpulan para pemuda dengan menubuhkan satu rangkaian kerjasama di dalam dan di luar negara, yang mereka namakan sebagai "Jaringan Islam Liberal" (JIL).



Saya memaknai liberalisme sebagai pembebasan seseorang dari kungkungan sistem yang zalim, tidak adil dan memaksa, tanpa memberikan ruang kepada individu-individu untuk bisa berpikir secara rasional, sadar akan masa depan dan bertanggung jawab pada apa yang dilakukannya.

(Rachman 2009: 447)

Faqihuddin Abdul Kodir, staf pengajar STAIN Cirebon dan pernah menjadi Direktur Fahmina Institute, Cirebon.

Gerakan Islam Liberal di Indonesia menemukan momentumnya pada awal 1970-an, seiring dengan perubahan politik dari era Soekarno ke Soeharto. Gerakan ini dipicu oleh munculnya generasi santri baru yang lebih banyak berkesempatan mempelajari Islam dan melakukan refleksi lebih serius atas berbagai isu sosial-keagamaan. Seperti telah disebut sebelumnya, tokoh paling penting dalam gerakan pembaruan ini adalah

[59] *Lihat,* Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta: Paramadina, 1999).

[60] *Lihat*, Rumadi, *Post Tradisionalisme Islam Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU,* h. 141.

Nurcholish Madjid, sarjana Islam yang memiliki semua syarat menjadi seorang pembaru. Lahir dan tumbuh dari keluarga santri, Nurcholish adalah penulis dan pembicara yang luar biasa. Ia menguasai bahasa Arab dan Inggris. Kefasihannya berbicara tentang teori ilmu sosial sama baiknya dengan uraiannya tentang khazanah Islam. Nurcholish adalah penerus sempurna gerakan pembaruan Islam yang telah dimulai di Indonesia sejak abad ke-19.

Perhatian, keberanian dan kejeliannya dalam membaca antropologi politik masyarakat Indonesia pada akhirnya mampu membangun strategi kebudayaan yang tepat untuk mengubah pandangan terhadap Islam yang sektarian, komunal, tradisional dan eksklusif. Ia juga menjadi contoh bagaimana seorang intelektual Muslim Indonesia terkemuka melihat agama berhadapan dengan tantangan kebudayaan modern.[61]

---

[61] Menurut Luthfi, Muhammad Tahir Djalaluddin (1869-1956) adalah murid Muhammad Abduh yang paling berjasa menyebarkan gagasan pembaharuan Islam di Indonesia. Selesai berguru kepada Abduh, ia meninggalkan Mesir. Karena situasi politik tak menguntungkan, ia tak kembali ke Indonesia, tapi transit di Singapura mulai menyebarkan gagasan pembaruannya dari sana. Di Singapura (1906) ia mendirikan majalah Islam, *al-Imām*. Nama ini terinspirasi dari panggilan akrab Abduh. Murid Abduh loyal dan sangat mencintai gurunya. Di Mesir mereka mendirikan kelompok diskusi yang disebut *madrasat al-imām* dan mendirikan partai politik yang disebut *ḫizb al-imām*. Lewat Djalaluddin, gagasan pembaruan dan liberalisme Islam Timur Tengah disebarkan di Indonesia dan Malaysia. Tulisan al-Afghani dan Abduh dalam *al-'Urwah al-Wutsqā* dan *al-Manār* diterjemahkan dan diterbitkan dalam *al-Imām*. Tema tentang kemajuan, kebebasan, dan emansipasi wanita mewarnai majalah ini. Majalah *al-Imām* jadi media Islam pertama yang menyebarkan gagasan liberalisme Islam di Indonesia.

Pada 1911 majalah Islam lain, *al-Munīr*, terbit di Sumatera. Pendirinya, Abdullah Ahmad, adalah murid Ahmad Khatib, reformis Melayu yang bermukim di Mekkah. Majalah ini, bersama *al-Imām*, jadi corong kaum muda menyebarkan gagasan Islam Liberal. Memasuki kemerdekaan Indonesia, gerakan pembaruan Islam menurun. Tokoh Islam lebih banyak mencurahkan energi mengupayakan dan mengisi kemerdekaan Indonesia. Sebagian besar terlibat dalam perdebatan isu keislaman pada tahun 1930-an. Agus Salim dan Muhammad Natsir sibuk dengan politik, terlibat aktif dalam pemerintahan Soekarno-Hatta. Salim pernah menjabat sebagai Menteri Luar Negeri; Natsir Menteri Penerangan kemudian Perdana Menteri. Mungkin karena keterlibatan mereka yang intensif dengan dunia politik, para tokoh Islam tak sempat merenung dan berefleksi mendalam terhadap persoalan pembaruan Islam. (*Lihat* Luthfi Assyaukanie, "Dua Abad Islam Liberal", Bentara *Kompas*, 2 Maret 2007. *Lihat* juga Luthfi Assyaukanie, *Islam Benar vs Islam Salah*, h. 77.)

Sebagai seorang pembaharu Islam yang digolongkan ke dalam pemikiran neo-modernis, pemikiran Nurcholish Madjid secara mendalam didasarkan atas teologi, yakni pandangan teologi yang oleh Kurzman disebut "teologi liberal" yang ciri-cirinya adalah gerakannya bersifat progresif (menerima modernitas); Barat modern tidak dilihat sebagai ancaman, tapi justru *reinventing* Islam untuk "meluruskan" modernitas Barat; membuka peluang bagi bentuk tertentu "otonomi duniawi" dalam berbangsa dan bernegara; dan cara pemahaman Islam yang terbuka, toleran dan inklusif. Sebagai penerus pemikiran gurunya, Fazlur Rahman, Nurcholish Madjid, menyadari bahwa Islam yang tidak dapat memberi solusi kepada persoalan kemanusiaan tidak akan punya masa depan yang cerah. Apa yang telah dilakukannya tentang pemikiran Islam, semuanya ditegakkan di atas landasan akademik yang berkualitas tinggi. Adapun kemudian banyak orang yang salah paham terhadap pemikirannya itu sepenuhnya masalah lain. Nurcholish Madjid telah melakukan usaha intelektual dalam masa yang cukup panjang.[62]

Nurcholish Madjid mengharapkan umat mampu "diliberalkan" dari absolutisme dan munculnya otoritas keagamaan. Ia memimpikan umat dapat dimerdekakan dari sikap-sikap kurang dewasa dalam beragama, keberagamaan yang penuh *claim of truth*, kavling-kavling kebenaran hanya bagi diri dan kelompoknya, kesombongan intelektual, otoritas dan institusi keagamaan bak penjaga iman dan akidah, beragama yang serba formalistik-normatif. Berangkat dari itu Nurcholish Madjid menyodorkan keislaman yang inklusif, semangat *al-ḫanīfiyah al-samḫah,* egaliter, pluralistik dan demokratis.

Nurcholish Madjid juga yakin (bahkan terlalu yakin—BMR) bahwa dewasa ini, sebenarnya Islam dibandingkan agama-agama lain yang justru paling siap memasuki dunia modern. Karena umat Islam, seperti juga dulu sudah dibuktikan dalam sejarah "...mampu menyerap berbagai segi positif peradaban umat manusia, sekaligus mempertahankan keteguhan

---

[62] Kelompok ini disebut neomodernis karena telah memperbarui kalangan modernis-muslim yang mengembangkan gagasan modernisasi-Islam. Tokohnya adalah Fazlur Rahman. Kelompok neo-modernis, terbentuk karena mereka tak hanya punya akses dalam khasanah tradisi intelektual Barat-modern, namun, juga punya akses yang cukup luas dari khasanah tradisi klasik-pesantren. Lihat Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia, Pemikiran Neo Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta: Paramadina, 1999).

iman untuk menolak mana yang tidak baik".[63] Sumber universalisme maupun kosmopolitanisme ajaran Islam, menurut Nurcholish Madjid, justru termuat dalam makna *al-Islām* yang berarti "sikap pasrah secara total kepada Tuhan" yang sebenarnya merupakan agama manusia sepanjang masa. Dengan makna begitu, *al-Islām* adalah konsep kesatuan kenabian, dan kesatuan kemanusiaan, yang muncul dari konsep kesatuan kemahaesaan Tuhan (*tawẖīd*).[64]

Berdasarkan argumen keagamaan seperti itu, menurut Nurcholish Madjid termuatlah cita-cita sosial Islam di manapun. Nurcholish Madjid beranggapan bahwa, oleh karena cita-cita sosial keislaman yang fitrah itu selalu tampil sebagai *al-nashīẖah* (pesan) dari ketuhanan, maka penerjemahannya ke dalam sistem sosial, Islam bukan hanya baik untuk umat Islam saja, tetapi juga akan membawa kemaslahatan bagi semua umat (*raẖmatan li al-'ālamīn*). Dalam bahasa Nurcholish Madjid diungkapkan sebagai, kemenangan Islam merupakan kemenangan semua golongan, kemenangan ide-ide keadilan, kesamaan, kebenaran yang menerangi semua umat (golongan) manusia.[65] Inilah dasar-dasar paling penting dari pemikiran sosial kemodernan Islam yang ditanamkan Nurcholish Madjid dalam keterlibatan Islam membangun Islam modern yang liberal. Katanya "...di dunia modern sekarang, asalkan kaum Muslim mampu memahami agama mereka dengan sungguh-sungguh, maka Islam akan

---

[63] Dalam suatu wawancara, Cak Nur, mengatakan, "Secara historis, masyarakat yang paling berhasil belajar soal kemajemukan adalah masyarakat Islam. Karena itu, negara-negara Islam rata-rata multi-agama, kecuali Arab Saudi, negara ini menerapkan kebijakan politik yang dimulai Umar bin Khattab untuk daerah Hijaz. Untuk Hijaz tidak boleh ada agama lain, karena dimaksudkan sebagai sebuah homebase yang aman. Mereka yang keluar dari hijaz, dan mereka yang bersedia keluar ke Irak atau Yaman, diberi kompensasi yang besar. Tapi kalau kita ke Mesir, Yaman, Uni Emirat Arab, Libanon dan lain-lain masih banyak orang-orang Nasrani, Yahudi dan lain-lain, dengan Gereja dan Sinagogenya. Dalam hal ini, Eropa kalah jauh sekali. Baru saat ini saja Eropa mengenal dan berinteraksi dengan agama lain. Dulu orang Eropa belum mengenal agama-agama lain. Bahkan yang terkenal justru bagaimana orang-orang Yahudi berhadapan dengan kaum ekstremis NAZI dengan *genocide* dan *holocoust*-nya". *Lihat* www.islamlib.com

[64] *Lihat*, Nurcholish Madjid, *Atas Nama Pengalaman: Beragama dan Berbangsa di Masa Transisi: Kumpulan Dialog Jum'at di Paramadina* (Jakarta: Paramadina, 2002), h. 54-56.

[65] *Lihat*, Nurcholish Madjid, *Pintu-pintu Menuju Tuhan* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 279-281.

menjadi agama yang relevan dengan tingkat perkembangan mutakhir manusia kini".[66]

Dalam perkembangannya, gerakan neo-modernisme Islam di Indonesia—yang tokoh utamanya adalah Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid—mengalami metamorfosis dalam Islam liberal. Atas dasar itu, meskipun sejarah kelahiran dan geneaologinya agak berbeda, namun belakangan sering dianggap sebagai identik, baik dari segi epistemologi maupun agenda intelektualnya. Greg Barton menyebut neomodernisme Islam dan Islam liberal adalah sama dan sebangun.[67]

Terlepas apakah Islam liberal dan neo-modernisme mempunyai agenda intelektual yang sama atau tidak, dalam kenyataan empirisnya, gagasan-gagasan segar Nurcholish Madjid tentang keislaman, kemodernan, dan keindonesiaan, sampai kini masih menginspirasi dan mewarnai corak pemikiran beberapa generasi muda Islam yang liberal di Indonesia. Kemunculan intelektual muda Muslim di Indonesia, baik dari kalangan NU yang tergabung dengan Jaringan Islam Liberal (JIL) dan kalangan Muhammadiyah dalam Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM), dan berbagai kelompok muda Muslim Progresif, telah menumbuhkan harapan berkembangnya kembali tradisi pemikiran umat Islam yang dibutuhkan dalam menghadapi tantangan zaman. Kaum muda kritis yang lebih banyak didominasi oleh intelektual muda dari NU dan Muhammadiyah itu, boleh dikatakan ingin melanjutkan tradisi intelektual kritis yang telah dibangun oleh para *founding fathers* mereka. Tradisi kritis yang sejak awal telah dikembangkan oleh generasi intelektual "jilid pertama" seperti—meminjam analisis Indonesianis Greg Barton—Cak Nur, Gus Dur, Ahmad Wahib dan Djohan Effendy, serta dilanjutkan oleh intelektual "jilid kedua" semisal Azyumardi Azra, Komaruddin Hidayat, Amin Abdullah, Bakhtiar Effendy, Moeslim Abdurrahman dan Munir

[66] Nurcholish Madjid, *Pintu-pintu Menuju Tuhan*, h. 280.

[67] Menurut Rumadi, sejauh ini memang tidak ada orang yang mempermasalahkan hal tersebut. Namun, demikian, Ahmad Baso, kurang sependapat dengan penyamaan antara Islam liberal dengan neo-modernisme. Menurutnya, Greg Barton lupa bahwa gerakan neo-modernisme dalam Islam mempunyai sejarah dan konteksnya sendiri. Garis genealogi pemikiran modernis, dan juga neo-modernis, bersambung kepada Wahabi dan berpuncak kepada Ibnu Taimiyah yang jelas-jelas mencerca tradisionalis. *Lihat*, Rumadi, *Post Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*, h. 148. Lihat juga, Ahmad Baso, "Islam Liberal sebagai Ideologi, Nurcholish Madjid versus Abdurrahman Wahid" dalam *Gerbang,* vol. 6 No. 03, Pebruari-April 2000.

Mulkhan, telah mendorong kaum muda NU dan Muhammadiyah untuk menggerakkan aktivisme intelektual mereka secara lebih dinamis lagi. Tak



Kebebasan berpikir adalah syarat dari beragama yang hakiki. Kelompok konservatif begitu gemar mengkampanyekan bahwa ketika orang menggunakan akal sebebas-bebasnya, maka orang akan kehilangan imannya. Itu pandangan yang aneh. Justru sebaliknya, orang baru bisa beragama secara genuine ketika dia memproses model keberagamaan dari kepalanya sendiri.

(Rachman 2009: 471)

Farid Wajidi, Direktur LKiS (Lembaga Kajian Islam dan Sosial) Yogyakarta. Ia memperoleh gelar MA bidang Sejarah Islam Indonesia di Universitas Leiden, Belanda (1999) dan sekarang sedang menyelesaikan disertasi berjudul "Muslim Civil Society in Transitional Indonesia: A study on Muslim NGOs and Alternative Informal Networks in Java" di Universitas Utrecht, Belanda.

hanya itu, keberadaan mereka juga dapat diharapkan akan membantu mempercepat perubahan cara berpikir umat Islam yang selama ini berjalan sangat lamban. Mereka—kelompok muda Islam Liberal ini—sangat menyadari selama ini umat Islam terlihat mengalami kemandekan sebab telah memudarnya rasionalisme dalam pemikiran Islam.

Beberapa nama yang disebut di atas, boleh dikatakan mempunyai visi intelektual yang sama dan sebangun, sebagai kelanjutan dari gagasan-gagasan besar yang pernah dilontarkan Nurcholish madjid di tahun 1970-an. Sebut saja misalnya, Amin Abdullah yang bobot kalam dan filsafatnya sangat mencolok; Begitu juga dengan Jalaluddin Rahmat dan Abdul Munir Mulkhan yang lebih bercorak tasawuf pembebasan. M. Syafi'i Anwar, dalam bukunya *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia* menyebutkan Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahman, pemikir Islam yang menggagas "teologi transformatif" mempunyai tujuan yang sama, yakni mengusung isu-isu tentang kebodohan, keterbelakangan, ketimpangan sosial dan pembelaannya terhadap kaum tertindas, *dlu'afā'*.[68]

Munculnya Jaringan Islam Liberal (JIL), sebagaimana disinggung di atas, yang sebagian besar justru santri-santri muda kritis terhadap berbagai indoktrinasi agama, konservatisme dan dogmatisme dalam studi

[68] M Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru,* (Bandung: Mizan, 1995), h. 173.

Islam, mencoba menjadikan pemikiran Islam Liberal sebagai alat bantu analisis untuk menghadirkan Islam yang ramah, toleran, inklusif, liberal, dan membebaskan. Mereka menafsirkan Islam (al-Qur'an) persis seperti dikatakan Ahmad Wahib dalam "mencari Islam":

> Aku belum tahu apakah Islam itu sebenarnya. Aku baru tahu Islam itu menurut Hamka; Islam menurut Natsir; Islam menurut Abduh; … Islam menurut yang lain-lain. Terus terang, aku tidak puas. Yang kucari belum ketemu, belum terdapat, yakni Islam menurut Allah, Pembuatnya. Bagaimana? Langsung dari studi al-Qur'an dan al-Sunnah? Akan kucoba. Tapi orang-orang lain pun beranggapan bahwa yang kudapat itu adalah Islam menurut aku sendiri. Tapi biar, yang penting adalah keyakinan dalam akal sehatku bahwa yang kupahami itu adalah Islam menurut Allah. Aku harus yakin itu![69]

Pernyataan Ahmad Wahib ini setidaknya menyadarkan generasi muda Muslim (yang liberal) betapa Islam selalu ditafsirkan oleh manusia dengan beragam tafsiran. "Islam Liberal" dapat dikatakan sebagai model Islam yang ditafsirkan menurut dan dari sudut pandang Muslim Liberal dengan tentunya berbekal hermeneutika (al-Qur'an). "Islam Liberal" merupakan baju baru dari neo-modernisme Islam. Jika neo-modernisme Islam di Indonesia dulu dipelopori—meminjam istilah Greg Barton—oleh Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, Djohan Effendy dan Ahmad Wahib, mungkin bisa ditambah M. Dawam Rahardjo—dengan lebih bertumpu pada kekuatan pembaruan secara personal individual, maka gerakan pembaharuan Islam yang dimotori "Islam Liberal" ini lebih bersifat jamaah (kolektif). Proyek pembaruan keagamaan "Islam Liberal" ini, bertumpu pada jargon "Mengambil yang lama yang baik, dan yang baru yang lebih baik (*al-muh̲āfazhatu 'alā al-qadīm al-shālih̲ wa al-akhdzu 'alā al-jadīd al-ashlah̲*).

Salah satu penggagas Jaringan Islam Liberal di Indonesia, adalah Luthfi Assyaukanie—pengajar Universitas Paramadina—yang merumuskan adanya empat agenda Islam Liberal yang membebaskan. *Pertama*, agenda politik, terkait dengan sikap politik kaum muslim dalam melihat sistem politik yang berlaku, terutama yang terkait dengan bentuk dan sistem pemerintahan. Menurutnya bentuk negara

---

[69] Untuk lebih lengkapnya *Lihat* Ahmad Wahib, *Pergolakan Pemikiran Islam Catatan Harian Ahmad Wahib,* LP3ES, Jakarta, 1983.

merupakan pilihan manusiawi, bukan pilihan Ilahi. *Kedua*, menyangkut kehidupan antaragama kaum Muslim. Dengan semakin majemuknya kehidupan bermasyarakat di negara-negara Muslim, maka pencarian teologi pluralisme menjadi sebuah keniscayaan. *Ketiga*, mengajak kaum Muslim untuk memikirkan kembali beberapa doktrin agama yang cenderung merugikan dan mendiskreditkan kaum perempuan. Hal ini karena doktrin-doktrin tersebut bertentangan dengan semangat dasar Islam yang mengakui persamaan dan menghormati hak-hak semua jenis kelamin (Q. 33:35; 49: 13; 4:1). *Keempat*, kebebasan berpendapat. Hal ini menjadi sangat penting dalam dunia modern, terutama ketika soal ini berkaitan erat dengan hak asasi manusia (HAM). Kalau Islam dikatakan sebagai agama yang menghormati HAM, maka Islam harus menghormati kebebasan berpendapat. Tak ada alasan bagi Islam untuk takut dengan kebebasan berpendapat.[70]

Ulil, salah satu pemikir terdepan di jaringan Islam Liberal (JIL), mengatakan bahwa salah satu masalah yang selalu menghantui umat Islam sepanjang sejarahnya adalah: bagaimana bisa hidup sesuai dengan tuntutan teks agama di satu pihak, tetapi dipihak lain kita juga bisa menempatkan diri secara kongruen dengan perkembangan-perkembangan kemanusiaan. Bagaimana, di satu pihak bisa terus menyesuaikan diri dengan perubahan, tetapi di pihak lain, tetap menjadi Muslim yang baik? Atau dengan kalimat lain, bagaimana menjadi otentik, sekaligus menjadi modern? Bagaimana berubah, tetapi tetap berpegang pada asas-asas pokok yang ditetapkan oleh agama? Bagaimana menjaga keseimbangan antara *ashlah* dan *hadatsa*, (yang lama dan baru) dalam kalimat yang popular di kalangan Arab mutakhir?[71]

Apa yang menjadi kegelisahan Ulil ini, bukannya tidak beralasan. Model pembacaan Islam yang harfiyah—sebagaimana yang dilakukan oleh kaum fundamentalis, apalagi Islam Radikal—yaitu orang-orang yang berpegang teguh pada tekstualitas teks, yang menjauhi tafsir dan takwil. Para tekstualis berpendapat bahwa di dalam teks hanya ada sisi lahir, dan bahwa *lafazh* hanya mengandung satu makna. Makna, menurut pendapat ini, tampak dengan sendirinya, menjelaskan dengan ungkapan yang dibaca atau ditulisnya sendiri, dan tidak membutuh-

---

[70] Luthfi Assyaukanie, *Islam Benar vs Islam Salah,* h. 71-76

[71] Ulil Abshar Abdalla, "Inter-tekstualitas Qur'an dan Wahyu yang Hidup: Upaya Konstruktif Menghindari Bibiolatry", www.islamlib.com

kan komentar ataupun penjelasan. Pendek kata, menurut pandangan ini, teks menjelaskan kehendak, maknanya jelas, ucapannya pasti, dan maksudnya terang.

Dalam kurun waktu yang cukup lama, umat Islam disediakan dengan keilmuan Islam yang sudah mapan, *mu'tabar,* kuat dan sesuai dengan konsensus (*mujma' 'alayh*). Ulil menggambarkan Islam semacam ini sebagai sebentuk "Isolasionisme teologis", yaitu pandangan yang melihat Islam sebagai suatu agama yang terisolasi dari agama-agama yang lain. Kebenaran Islam adalah begitu jelasnya sehingga terpisah dan terisolasi dari yang lain-lain. Islam adalah satu-satunya agama yang benar, dan dengan demikian ia tidak membutuhkan "yang lain".[72] Di antaranya, pembicaraan tentang al-Qur'an selalu dianggap final, termasuk tatkala hendak membahas masalah-masalah yang berkaitan dengan ilmu-ilmu al-Qur'an. Karenanya, pembacaan tekstual selalu menimbulkan problem, yakni bahwa para tekstualis mengemukakan pendapat mereka dan berijtihad menyelidiki makna secara mendalam, di mana mereka menganggap bahwa maknanya telah dijelaskan (*manshūsh 'alayh*) dan tidak perlu deduksi atau proses pemahaman.[73] Pembacaan yang demikian, menurut Khaled M. Abou El-Fadl—seorang pemikir Muslim, pengajar di University of California at Los Angeles (UCLA), yang telah begitu mengubah pandangan kaum muda Muslim Progresif di Indonesia— telah mengubah teks dari "otoritatif" menjadi "otoriter".[74]

---

[72] *Lihat*, Ulil Abshar Abdalla, *Menyegarkan Kembali Pemikiran Islam: Bunga Rampai Surat-surat Tersiar',* (Jakarta: Nalar, 2007), h. 170.

[73] Khaled Aboe El-Fadl, *Melawan Tentara Tuhan—Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang dalam Wacana Islam* (Jakarta: Serambi, 2004), h. 56-57.

[74] Khaled mengkritisi sikap otoriter sejumlah kalangan umat Islam yang merasa "paling benar" dalam menafsirkan teks Suci al-Qur'an dan Hadis. Mereka, menurut Khaled, seharusnya mengatakan bahwa tafsiran mereka hanya salah satu dari tafsir atas Kitab Suci selain ribuan tafsir yang berbeda di tengah umat Islam. Khaled lebih menekankan kajian pada kritik atas fikih Islam. Penguasaanya yang luas atas khazanah klasik fikih Islam memungkinkannya mengkritik kesalahan cara ijtihad sekelompok umat Islam. Misalnya, kelompok-kelompok yang literal hadis atau ayat Suci tanpa memahami konteks, makna, dan signifikansi moralnya. Ayat Suci dan Hadis mereka jadikan jadi proyek hukum positif tanpa menyadari bahwa kedua sumber otoritatif tersebut adalah sumber moral. Sebagai sumber moral, al-Qur'an dan Sunnah akan memberikan pencerahan kepada para pembacanya dalam kehidupan mereka. *Lihat*, Khaled Abou al-Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter Ke Fikih Otoritatif* (Jakarta: Serambi, 2003), h. 137.

Dengan demikian bisa dipastikan perilaku keberagamaan umat beragama tak bisa lepas dari pengaruh teks agama berikut penafsirannya. Wajar kalau kemudian fenomena radikalisme, fanatisme, fundamentalisme, bahkan ekstremisme umat beragama banyak dituduhkan oleh kalangan Islam Liberal bermula dari penafsiran teks yang serba formalistik simbolik sehingga terkesan kaku, rigid dan tidak fleksibel. Pemahaman yang muncul sering kali bersifat literal-verbal, tekstual, bukan kontekstual. Akibatnya teks agama hanya dipahami pada tataran permukaan. Sedang hal yang bersifat mendasar (esensial) malah terabaikan.

Dalam salah satu tulisannya, Ulil mengatakan, jalan satu-satunya menuju kemajuan Islam adalah dengan mempersoalkan cara kita menafsirkan agama ini.[75] Untuk menuju ke arah itu, menurutnya memerlukan beberapa hal.

Pertama, diperlukan adanya penafsiran Islam yang non-literal, substansial, kontekstual, dan sesuai dengan denyut nadi peradaban manusia yang sedang dan terus berubah. *Kedua*, diperlukan adanya penafsiran Islam yang dapat memisahkan mana unsur-unsur di dalamnya yang merupakan kreasi budaya setempat, dan mana yang merupakan nilai fundamental. *Ketiga*, umat Islam hendaknya tidak memandang dirinya sebagai masyarakat atau umat yang terpisah dari golongan yang lain. Umat manusia adalah keluarga universal yang dipersatukan oleh kemanusiaan itu sendiri. Kemanusiaan adalah nilai yang sejalan, bukan berlawanan dengan Islam. *Keempat*, kita membutuhkan struktur sosial yang dengan jelas memisahkan mana kekuasaan politik dan mana kekuasaan agama. Agama adalah urusan pribadi; sementara pengaturan kehidupan publik adalah sepenuhnya hasil kesepakatan masyarakat melalui prosedur demokrasi.

Kuntowijoyo, dalam menerjemahkan kemajuan Islam yang juga dicita-citakan oleh baik Nurcholish Madjid maupun Ulil dan pemikir liberal lainnya, adalah perhatiannya yang tinggi akan teori sosial yang bisa menjembatani ideal Islam dan realitas sosial umat.[76] Dalam membangun teori sosial Islam itu, ia dihadapkan pada kenyataan, bahwa teori sosial yang ada selama ini, khususnya dalam lingkungan akademis di Indonesia, kurang

---

[75] *Lihat*, Ulil Abshar Abdalla, *Menjadi Muslim Liberal* (Jakarta: Nalar, 2005), h. 3-4.

[76] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi Untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1993).

memadai.[77] Karena itulah demi suatu cita-cita transformasi masyarakat Muslim ia merasa perlu akan suatu rintisan apa yang disebutnya sendiri "ilmu sosial transformatif" atau "ilmu sosial profetik". Lahirnya ilmu-ilmu sosial profetik ini bertolak dari pandangan bahwa dalam perkembangan sekarang ini, umat Islam perlu mengubah cara berpikir dan bertindaknya, dari menggunakan pola ideologi ke pola keilmuan. Islam, sebagai konsep normatif memang dapat dijabarkan sebagai ideologi, seperti yang selama ini telah terjadi. Tapi Kunto menawarkan alternatif untuk menjabarkan Islam normatif menjadi teori-teori keilmuan. Di sini, Islam perlu dipahami sebagai dan dalam kerangka ilmu. Sebab dengan kerangka ilmu itu, terutama yang empiris, umat Islam dapat lebih memahami realitas. Dengan cara itu, umat akan dapat melakukan transformasi atau perubahan seperti yang ditunjukkan oleh al-Qur'an, yakni humanisasi, liberasi, dan transendensi.[78]

Dalam rangka mengembalikan kembali cita-cita Islam yang belum dilaksanakan karena teredusir dan terdistorsi akibat penafsiran yang tidak utuh, diperlukan program pembaruan pemikiran untuk reaktualisasi atau transformasi Islam untuk masa sekarang dan yang akan datang.[79]

Program *pertama* adalah perlunya dikembangkan penafsiran sosial struktural lebih daripada penafsiran individual ketika memahami ketentuan-ketentuan tertentu di dalam al-Qur'an. Contohnya, ketika kita dilarang untuk hidup berfoya-foya, dan hal itu kita tanggapi secara individual akan membuat kita mengutuk orang-orang yang hidup berfoya-foya. Sedangkan pemahaman secara sosial akan mencari sebab-sebab sruktural kenapa gejala hidup mewah itu muncul dalam konteks sistem sosial dan sistem ekonomi. Dari penafsiran semacam ini, mungkin akan ditemukan akar permasalahan hidup foya-foya, yaitu terjadinya konsentrasi kapital, akumulasi kekayaan, dan sistem pemilikian sumber-sumber penghasilan.

Program *kedua* adalah mengubah cara berpikir subjektif ke cara berpikir objektif. Misalnya pada ketentuan zakat, secara subjektif memang diarahkan untuk "pembersihan" harta kita, dan jiwa. Tapi di sisi objektif tujuan zakat intinya adalah tercapainya kesejahteraan sosial.

---

[77] *Lihat*, Budhy Munawar-Rachman, "Dari Tahapan Moral Ke Periode Sejarah: Pemikiran Neo-Modernisme Islam di Indonesia" dalam Asep Gunawan (ed.), *Artikulasi Islam Kultural dari Tahapan Moral ke Pereode Sejarah* (Jakarta: Sri Gunting, 2004), h. 475.

[78] *Lihat*, Jurnal *Ulumul Qur'an*, No. 1, Vol. 1, April-Juni 1989, h. 12-15.

[79] M. Fahmi, *Islam Transendental: Menelusuri Jejak-jejak Pemikiran Islam Kuntowijoyo* (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), h. 6-7.

Program *ketiga* adalah mengubah Islam yang normatif menjadi teoretis. Selama ini kita cenderung lebih menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an pada level normatif, dan kurang memperhatikan adanya kemungkinan untuk mengembangkan norma-norma itu menjadi kerangka-kerangka teori ilmu.

Program *keempat* adalah mengubah pemahaman yang a-historis menjadi historis. Selama ini pemahaman mengenai kisah-kisah yang ditulis dalam al-Qur'an cenderung sangat bersifat a-historis, padahal maksud al-Qur'an menceritakan kisah-kisah itu adalah justru agar kita berpikir historis.

Program terakhir, *kelima*, yaitu barangkali merupakan simpul dari keempat program sebelumnya adalah bagaimana merumuskan formulasi-formulasi wahyu yang bersifat umum (general) menjadi formulasi-formulasi yang spesifik dan empiris.

Untuk merealisasikan kelima program di atas, Kuntowijoyo menawarkan istilahnya, "al-Qur'an sebagai paradigma", yang berarti menjadikan al-Qur'an sebagai kerangka epistemologi dan aksiologi bagi umat Islam dalam menafsirkan dan mentransformasikan realitas. Kerja intelektual seperti itu, menurutnya diperlukan usaha untuk mengangkat teks al-Qur'an ke tingkat penafsiran yang bebas dari beban-beban atau bias-bias historisnya. Kuntowijoyo biasa menyebutnya dengan mentransendensikan al-Qur'an (melepaskan diri dari bias-bias penafsiran yang terbatas pada situasi historis itu, atau mengembalikan makna teks) yang sering merupakan respon terhadap realitas historis kepada pesan universal dan makna transendentalnya. Upaya Kuntowijoyo dalam mentransendensikan al-Qur'an tersebut sebenarnya telah disadarinya bahwa upaya yang sama akan terjebak pada bias-bias baru karena sistem pemahaman terhadap situasi historis kontemporer membentuk perspektif baru. Namun bagi Kuntowijoyo, bias yang terbentuk dalam memahami situasi historis kontemporer tersebut merupakan bias yang positif.

Mengapa Kuntowijoyo yakin perlu membangun paradigma baru ilmu sosial yang tepat untuk umat Islam ini karena sejak awal ia meyakini bahwa ilmu itu bersifat relatif, atau dalam bahasa Thomas Kuhn "paradigmatik".[80]

---

[80] Istilah paradigma menjadi sangat terkenal justru setelah Thomas Kuhn menulis karyanya yang berjudul *The Structures of Scientific Revolutions*. Dalam buku itu Kuhn menjelaskan tentang model bagaimana suatu aliran teori itu lahir dan berkembang. Menurutnya disiplin ilmu lahir sebagai proses revolusi paradigma, di mana suatu pandangan teori ditumbangkan oleh pandangan teori yang baru. Paradigma diartikan sebagai satu kerangka referensi atau pandangan dunia yang menjadi dasarkeyakinan atau

Ilmu itu juga bersifat ideologis (Marx), dan bersifat kebahasaan (Wittgenstein). Karena itu semua, menurut Kuntowijoyo membangun ilmu sosial yang islami adalah sah. Umat Islam bisa membangun sendiri paradigma ilmu (teori)-nya yang sesuai dengan tuntutan sosiologis umat Islam. Ilmu sosial transformatif sendiri, dalam bayangan Kuntowijoyo harus dibangun dari paradigma al-Qur'an. Yang dimaksudkan paradigma di sini, adalah *mode of though*, *mode of inquiry* yang diharapkan bisa menghasilkan *mode of knowing.* Dengan pengertian paradigmatik ini, dari al-Qur'an dapat diharapkan suatu konstruksi pengetahuan yang memungkinkan kita memahami realitas, sebagaimana al-Qur'an memahaminya.

Menurut Kuntowijoyo, "Konstruksi pengetahuan itu (harus) dibangun oleh al-Qur'an, dengan tujuan agar kita memiliki hikmah, yang atas dasar itu bisa dibentuk perilaku yang sejalan dengan nilai-nilai normatif al-Qur'an, baik pada level moral, maupun sosial." Bagi Kunto, konstruksi pengetahuan itu diharapkan bisa merumuskan desain-desain besar mengenai sistem Islam termasuk sistem teorinya.[81]

Dari apa yang dikemukankan oleh beberapa pemikir Islam Liberal di atas, dapat disimpulkan: bahwa kaum Islam yang liberal merasa wajib meninjau kembali seluruh doktrin klasik yang tak sejalan dengan semangat dasar Islam "yang liberal" itu. Sebagai agama yang mengklaim dirinya sah untuk setiap zaman dan keadaan, Islam—menurut mereka—harus bisa berjalan dengan tuntutan dan tantangan setiap masa dan kondisi.❒

---

pijakan suatu teori. Kuhn juga berpendapat bahwa paradigma akan selalu menggantikan posisi paradigma lama, dan jika tidak, para ilmuwan tidak memiliki kerangka kerja yang mapan. Kuhn, memahami paradigma sebagai konstelasi teori, pertanyaan, pendekatan, serta prosedur yang dipergunakan oleh suatu nilai dan tema pemikiran. Konstelasi ini dikembangkan dalam rangka memahami kondisi sejarah dan keadaan sosial, untuk memberi kerangka konsepsi dalam memberi makna realitas sosial. Paradigma merupakan tempat kita berpijak dalam melihat suatu realitas. Justru kekuatan sebuah paradigma terletak pada kemampuannya membentuk apa yang kita lihat, bagaimana cara kita melihat sesuatu, apa yang kita anggap masalah, apa masalah yang kita anggap bermanfaat untuk dipecahkan serta apa metode yang kita gunakan dalam meneliti dan berbuat. Paradigma, sebaliknya, mempengaruhi apa yang tidak kita pilih, tidak ingin kita lihat, dan tidak ingin kita ketahui. *Lihat*, Mansour Fakih, *Sesat Pikir Teori Pembangunan dan Globalisasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Insist Press, 2001), h. 19.

[81] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991), h. 286-91.

Bab III
PRINSIP-PRINSIP ETIS DAN METODIS ISLAM LIBERAL

Setelah para pemikir Islam Liberal mengeritik secara tajam fatwa MUI tentang pengharaman pluralisme, liberalisme, dan sekularisme, dan isu-isu besar di sekitar tiga konsep tersebut, dalam bab ini akan dituliskan perspektif liberalisme para pemikir Islam Liberal. Yang akan dianalisis dan disintesiskan adalah prinsip-prinsip etis filosofis dan metodis pandangan Islam para pemikir Islam Liberal itu, di mana ini merupakan hal yang paling ditentang (implisit) oleh fatwa MUI tersebut, dan dalam wacana kalangan Islam fundamentalis dan radikal. Fatwa pengharaman MUI tersebut, hanyalah sepersepuluh (1/10) dari isi yang sebenarnya, sembilan persepuluh (9/10) yang ditolak oleh MUI maupun para kalangan Islam yang fundamentalis dan radikal. Isi dari 9/10 kritik yang tidak tertulis dalam fatwa tersebut akan diuraikan dan dielaborasi dalam pasal ini.

Hal yang akan dirangkumkan di sini—lewat analisis dan sintesis—ada dua pokok persoalan: *Pertama*, masalah prinsip-prinsip kerja etis para pemikir Islam Liberal; *Kedua*, masalah metode, yaitu bagaimana cara para pemikir Islam Liberal memecahkan masalah-masalah sekularisme, liberalisme dan pluralisme melalui metode yang sekarang dikenal sebagai "metode Islam Liberal" dalam mewacanakan pemikiran Islam. Prinsip etis dan metodis Islam Liberal ini telah berkembang lewat suatu wacana liberalisme Islam.

Prinsip-prinsip Etis Islam Liberal

Berikut adalah prinsip atau nilai etis *pertama* yang dikembangkan oleh kalangan Islam Liberal sebagai prinsip etis, yaitu etika keadilan.

Etika Keadilan

Kalangan Islam Liberal sangat memperhatikan etika keadilan. Dalam tradisi Islam, khususnya ilmu kalam, pembahasan tentang keadilan Tuhan secara teoretis menjadi salah satu pembahasan penting. Karena prinsip etika keadilan dalam berbagai dimensinya merupakan puncak harapan umat manusia, yang tak jarang susah ditegakkan. Bahkan Ibnu Khaldun—seorang filsuf sosial Islam klasik— mengatakan bahwa keadilan merupakan pusat dalam suatu teori sosial tentang masyarakat.[1] Maka tak heran muncul sebuah jargon yang sangat kuat mendambakan keadilan, "tegakkan keadilan meski langit akan runtuh". Nurcholish Madjid menyebut etika keadilan ini sebagai hukum kosmik atau bagian dari hukum alam, sehingga menjadi sangat penting dalam kehidupan manusia. Orang yang melanggar prinsip-prinsip etika keadilan berarti menentang sunnah Allah dalam menciptakan dan menegakkan hukum jagad raya.[2]

Terkait dengan kepastian sunnatullah itu ialah bahwa etika ini adalah objektif dan tidak akan berubah *(immutable).* Disebut objektif, karena etika ini ada tanpa tergantung kepada pikiran atau kehendak manusia; dan disebut tidak akan berubah karena dia berlaku selama-lamanya tanpa interupsi atau koneksi kepada seseorang. Maka siapa pun yang memahami dan mengikutinya akan beruntung, dan siapa pun melanggarnya, meskipun dia tidak tahu akan merugi. Nurcholish menganalogikan dengan hukum alam, seperti panasnya api, etika keadilan berlaku tanpa peduli siapa yang mengikuti atau melanggar.[3]

Kata "adil" merupakan serapan dari kata Arab *'adl.* Kata ini disebut sebanyak 14 kali dalam al-Qur'an.[4] Pengertian tentang adil atau keadilan dalam al-Qur'an diekspresikan dalam beberapa kata, selain *'adl* dan *qisth,* umpamanya *aẖkām, qawām, amtsāl, iqtishād, shadaqah, shiddīq*, atau *barr.*[5]

---

[1] Majid Khadduri, *Teologi Keadilan Perspektif Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 1999), h. 278.

[2] Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif: Memahami Islam sebagai Ajaran Rahmat* (Jakarta: LSIP, 2004), h. 42.

[3] Nurcholish Madjid, *Pintu-pintu Menuju Tuhan* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 43.

[4] M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 369. *Lihat* Juga, Munzir Hitami, "Makna *Dīn* dan Universalitas Nilai-nilai Islam: Kendala-Kendala Pemahaman" Makalah PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[5] Kata *al-'adl* sendiri yang dibentuk pada dua puluh delapan tempat dengan berbagai bentuk dan redaksinya mempunyai dua arti asal yang kontradiksi, yaitu *istiwā'*

Secara harfiah, kata *'adl* adalah kata benda abstrak, berasal dari kata kerja *'adala* yang berarti: *pertama*, meluruskan atau duduk lurus, mengamandemen atau mengubah; *kedua*, melarikan diri, berangkat atau mengelak dari satu jalan (yang keliru) menuju jalan lain (yang benar); *ketiga*, sama, sepadan atau menyamakan; *keempat*, menyeimbangkan atau mengimbangi, sebanding atau berada dalam suatu keadaan yang seimbang *(state of equilibrium)*.[6] *'Adl* juga mempunyai arti mempertahankan hak, yang benar.[7]

Sementara bagi Nurcholish Madjid, arti sebenarnya *'adl* ialah keseimbangan, yaitu konsep tentang "tengah". Al-Qur'an mengatakan bahwa jagat raya ini dikuasai oleh hukum keseimbangan, sehingga manusia dilarang melanggar prinsip keseimbangan. Timbangan, dengan begitu, bekerja karena hukum jagat raya. Barang siapa yang curang dalam timbangan, sebetulnya ia melanggar hukum kosmos, hukum seluruh jagad raya, sehingga menimbulkan dosa besar, yaitu dosa ketidakadilan.[8]

Pikiran dasar yang ada dalam kata keadilan adalah keseimbangan *(al-mīzān)* yaitu sikap tanpa berlebihan baik ke kiri atau ke kanan. Karena itu lambang keadilan adalah gambar seorang dewi yang sedang menimbang dengan menutup matanya, yang menggambarkan ketidakberpihakan kepada salah satu di antara yang dipertimbangkan.[9] Keseimbangan juga merupakan syarat agar orang tidak jatuh, baik dalam berdiri, lebih-lebih ketika sedang bergerak. Karena itulah maka keseimbangan itu

---

wa i'wijāj lurus dan bengkok. Kata yang terbentuk dari huruf-huruf *'ayn-dāl-lām* itu digunakan dalam al-Qur'an dengan kedua arti tersebut, namun yang dimaksud di sini adalah kata *al-'adl* dengan arti *al-istiwā'*—berbuat adil terhadap sesuatu berarti berbuat lurus dalam arti tidak menimbulkan kerugian atau memihak pada salah satu pihak dengan memberikan putusan atau perlakuan sama sesuai dengan ukuran atau takarannya. Kata *al-qisth* yang disebutkan dalam al-Qur'an pada dua puluh lima tempat juga mempunyai dua arti dasar yang berlawanan. Kata *al-qisth* (dengan bacaan *kasrah* huruf awalnya) bersinonim dengan kata *al-'adl*. Kata kerja yang digunakan untuk makna tersebut adalah *aqsatha-yuqsithu*, sedangkan kata *al-qasth* (dengan bacaan *fat<u>h</u>ah* huruf awalnya) berarti *al-jūr.* Lihat, Munzir Hitami, "Makna Dīn dan Universalitas Nilai-Nilai Islam: Kendala-Kendala Pemahaman".

[6] Majid Khadduri, *Teologi Keadilan Perspektif Islam*, h. 8.

[7] Harun Nasution, *Islam Rasional* (Bandung: Mizan, 1995), h. 61.

[8] Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid* Jilid I (Bandung: Mizan bekerjasama denagn Paramadina), h. 22.

[9] M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial berdasarkan Konsep-konsep Kunci,* h. 373.

menimbulkan keteguhan dan kekokohan. Melalui keseimbangan itu orang mampu bersikap adil.

Dalam, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci,* Dawam Rahardjo, melukiskan keadilan dengan fungsi menimbang atau menilai suatu perbuatan. Setiap unsur perbuatan, dari segi positif maupun negatifnya, akan ditimbang, dihargai, dan dibalas. Seorang yang adil adalah yang membuat perhitungan. Tuhan sendiri dalam berlaku adil, melakukan perhitungan. Dalam istilah timbangan *(mīzān)* dan perhitungan *(ẖisāb)* terkandung pengertian mengenai ukuran untuk menilai. Dalam konteks perbuatan, ukuran itu adalah nilai-nilai, tentu saja nilai-nilai yang ditetapkan oleh Tuhan. Karena itu, keadilan Tuhan tidak lepas dari moralitas yang telah ditetapkan-Nya. Di sini, yang dijadikan ukuran bagi keadilan adalah hukum. Nilai ini antara lain terdapat dalam Q. 5: 8.

Banyak defінsi tentang keadilan telah dikembangkan oleh para pemikir Islam Liberal, tetapi menurut mereka, definisi para ulama klasik ternyata masih tetap releven untuk masa kini, yakni "menempatkan sesuatu secara proporsional" (*wadl' syay' fī maẖallih*). Dalam Islam, menurut mereka, etika keadilan ini tidak hanya dipraktikkan dalam konteks perundangan dan pemerintahan, tetapi juga dalam kehidupan sehari-hari, termasuk dalam kehidupan rumah tangga.[10]

Murtadla Muthahari—filsuf Islam Iran abad lalu yang sering dikutip para pemikir Islam Liberal di Indonesia— mendefinisikan istilah keadilan dengan empat pengertian: *pertama*, keadaan sesuatu yang seimbang. *Kedua*, persamaan dan penafian atas segala bentuk diskriminasi. *Ketiga*, pemeliharaan hak-hak individu dan pemberian hak kepada setiap orang yang berhak menerimanya. *Keempat*, memelihara hak bagi kelanjutan eksistensi.[11] Selain Muthahhari, Ibn Qayyim al-Jawziyah, teolog Islam klasik yang sangat berpengaruh di Indonesia berpendapat bahwa keadilan merupakan *raison d'etre* bagi tegaknya agama.[12] Dalam pandangan Ibn Taimiyah—juga teolog klasik yang sangat berpengaruh pada kalangan Islam

---

[10] Masykuri Abdillah, "Makna *Dīn* dan Universalisme Nilai-Nilai Agama Islam" Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[11] Abdul Hakim dan Yudi Latif (ed.), *Bayang-bayang Fanatisisme: Esai-esai untuk Mengenang Nurcholish Madjid* (Jakarta: Paramadina, 2007), h. 356.

[12] Diuraikan oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam kitabnya *"al-Thuruq al-Ḫukmīyah fī al-Siyāsah al-Syar'īyah".* Kairo. Tak ada penerbitnya. Lihat juga, Farid

Liberal—hanya dalam cita-cita keadilan, suatu negara dapat diharapkan memenuhi tujuan-tujuan untuk apa negara tersebut berdiri. Keadilan yang



Liberalisme bertolak dari paham tentang kebebasan. Lagi-lagi ini sangat alamiah dan sesuatu yang tidak dapat dibantah bahwa manusia sebagai individu bebas. Bagaimana membantahnya? Dia lahir sendiri dari orang tuanya, lalu ada kapasitas-kapasitas mental yang sudah ada dalam dirinya; punya naluri untuk survive; berkehendak menyelamatkan diri sendiri sebelum orang lain.

(Rachman 2009: 617)

Hamid Basyaib, Direktur Program Freedom Institute, peneliti di Aksara Foundation dan The Indonesian Institute. Mantan Kordinator Jaringan Islam Liberal (JIL) ini pernah menjadi wartawan *Republika* dan majalah *Ummat*.

diperjuangkan oleh Ibn Taimiyah untuk mencapainya—yang merupakan suatu konsep baru pada zamannya—diabadikan dalam *al-siyāsah al-syar'īyah*, politik syariat, yang dapat dipadankan dengan keadilan sosial, karena tujuan-tujuannya adalah untuk melayani kepentingan publik. Ibn Taimiyah berpendapat bahwa keadilan sosial dapat menjembatani jurang pemisah antara seorang penguasa dan rakyatnya, dan akhirnya memajukan kondisi-kondisi sosial dan mempertinggi kekuasaan Islam.[13]

Tentang pentingnya keadilan ini dalam Islam, Mahmud Syaltut, seorang ulama al-Azhar menerangkan bahwa perintah al-Qur'an untuk menegakkan keadilan di muka bumi adalah perintah yang bersifat universal, tanpa adanya diskriminasi yang satu atas lainnya. Keadilan tidak hanya berlaku untuk komunitas tertentu tanpa komunitas lainnya. Sebab, prinsip keadilan adalah aturan Tuhan yang berlaku objektif. Manusia sebagai hamba dan ciptaan-Nya mesti mendapatkan persamaan dalam porsi keadilan baik laki-laki atau perempuan, Muslim atau non-Muslim.

Esack, *Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme Membebaskan Yang Tertindas* (Bandung: Mizan, 2000), h. 142.

[13] Diuraikan Ibn Taimiyah, *Kitāb al-Siyāsah al-Syar'īyah fī Ishlāh̲ al-Rā'ī wa al-Ra'īyah* (Kairo, 1951).

Selama ini pembahasan tentang keadilan lebih banyak diorientasikan pada keadilan Tuhan sebagaimana banyak dilakukan oleh kalangan *al-mutakallimūn* (teolog klasik). Sementara membincang keadilan manusia di muka bumi jarang disinggung. Oleh karena itu, menarik mengikuti pandangan al-Jabiri tentang konsep keadilan yang sekarang banyak dikembangkan para pemikir Islam Liberal di Indonesia. Menurutnya, penting dilakukan perubahan paradigma tentang keadilan yang bersifat ilahi menuju keadilan duniawi yang bersifat kekinian. Ajakan al-Jabiri dalam konteks kekinian umat Islam memang menemukan relevansinya. Dunia ini dan Dunia Islam, menurut al-Jabiri, membutuhkan bentuk keadilan yang nyata, bukan lagi—apa yang ia sebut—"keadilan metafisika".[14]

Berdasarkan pandangan etika keadilan ini, Sumanto al-Qurtuby, seorang intelektual muda NU, melihat bahwa perjuangan untuk menegakkan demokrasi yang banyak didemonstrasikan dunia pada sejak abad lalu menunjukkan keinginan kuat untuk tegaknya sosial politik yang lebih adil.[15] Dalam sistem demokrasi, perjuangan untuk

---

[14] Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 52.

[15] Bandingkan dengan Al-Maududi, pendiri Jama'at-e-Islami dan seorang pendukung fanatis negara teokrasi yang mempunyai pandangan sebaliknya. Kelompok Islam fundamentalis apalagi radikal menolak secara tegas produk modernitas dan sekulerisme Barat termasuk demokrasi yang dianggapnya hasil dari—apa yang mereka sebut "produk kebudayaan setan". Kelompok ini juga menolak upaya "modernisasi" atas Islam. Bagi kelompok ini, orang yang berpikir tentang reformasi atau modernisasi Islam adalah salah jalan dan menganggap usaha-usaha mereka pasti gagal. Upaya modernisasi ini tidak diperlukan sebab Islam sendiri sudah sempurna dan berlaku untuk setiap zaman. Munculnya ide ideologisasi Islam termasuk formalisasi syariat sebagai landasan etik dan legal yang marak di berbagai kawasan Islam sebetulnya lahir dari pemikiran ini. *Lihat*, Sumanto Al-Qurtuby, *Lubang Hitam Agama: Mengkritik Fundamentalisme Agama, Menggugat Islam Tunggal* (Yogyakarta: Ilham Institute dan RumahKata, 2005), h. 123

Itulah sebabnya, mengapa kaum fundamentalis dan radikal yang menolak ide demokrasi sebagai perwujudan kontemporer gagasan keadilan berpandangan bahwa secara ontologis, "kota manusia" tak bisa duduk bersanding secara damai dengan "kota Tuhan". Dalam semangat inilah kita bisa paham kenapa kaum fundamentalis dan radikal Islam yang rejeksionis itu menolak demokrasi sebagai sistem pengaturan kehidupan sosial, karena demokrasi adalah sebentuk subversi atau kudeta terhadap kekuasaan Tuhan yang Mutlak dan menggantinya dengan kekuasaan rakyat. Slogan-slogan yang mereka kampanyekan seperti "Islam adalah cahaya, demokrasi adalah kegelapan" pada praktiknya hanyalah alat kampanye belaka untuk mendapatkan dukungan publik Muslim yang selanjutnya dijadikan sebagai dasar legitimasi untuk menindas atas nama Islam. Penindasan itu tidak hanya dilakukan pada kelompok non-Muslim, minoritas etnik

mewujudkan impian keadilan dimungkinkan jauh dari sistem-sistem yang lainnya. Demokrasi—menurut mereka—merupakan salah satu bentuk dari pemerintahan yang diyakini mampu mewujudkan prinsip keadilan secara lebih baik dan lebih menyeluruh. Sistem demokrasi adalah sistem yang memungkinkan masyarakat untuk menuntut diterapkannya prinsip-prinsip keadilan.[16] Fungsi normatif utama dari tatanan politik yang demokratis adalah menjamin dan melindungi wilayah kebebasan individu, yakni menjamin hak individu untuk menjalani kehidupan menurut pilihannya masing-masing.[17]

Tegaknya suatu pemerintahan atau negara harus dibangun di atas pilar-pilar keadilan, kejujuran, amanah, jaminan perlindungan hak asasi, kebebasan berekspresi dan berserikat, persamaan hak serta musyawarah. Pilar-pilar ini menopang tegaknya negara dan berjalannya roda pemerintahan secara efektif. Mengingkari atau mengabaikan pilar-pilar tersebut berarti juga melapangkan jalan bagi suatu kondisi kekacauan dan anarkhi, sehingga memungkinkan terhalangnya pelaksanaan nilai-nilai etis agama di muka bumi. Dengan demikian, mempelajari demokrasi dan menerapkannya merupakan sesuatu yang wajib hukumnya. Bahkan, menurut Said Aqiel Siradj, hukumnya *wājib ʻayn* (sungguh-sungguh wajib) bagi setiap kaum Muslim.[18]

Dalam arti lebih luas, umat Islam dituntut untuk menegakkan keadilan sebagai basis kehidupan sosio-politik. Al-Qur'an sering menyatakan secara spesifik wilayah sosial yang sangat mungkin diselewengkan, seperti soal harta anak-anak yatim dan anak yang diadopsi (Q. 4:3; 33: 5) hubungan matrimonial (Q. 4: 3; 49:9), kontrak (Q. 2: 282), masalah hukum (Q.

---

tapi juga pada minoritas sekte dalam Islam sendiri, serta kaum perempuan Muslim yang masih menduduki posisi pinggiran/marginal dalam wacana keislaman. Inilah sebuah fenomena yang sering disebut oleh pengamat sebagai "Islam politik" yang secara luas didefinisikan sebagai "mobilisasi identitas Islam (penggunaan simbol-simbol keislaman) dalam pembuatan kebijakan public *(public policy)* baik yang berkaitan dengan hubungan intern umat Islam maupun relasi masyarakat Islam dengan lainnya. *Lihat*, Santoso, *Kekerasan Agama Tanpa Agama*, (Jakarta: Pustaka Utan Kayu, 2002), h. 8.

[16] Sumanto Al-Qurtuby, *Lubang Hitam Agama: Mengkritik Fundamentalisme Agama, Menggugat Islam Tunggal,* h. 52-53.

[17] Ulil Abshar Abdalla (ed.), *Islam dan Barat: Demokrasi dalam Masyarakat Islam* (Jakarta: Paramadina, 2002), h. 112.

[18] Said Aqiel Siradj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi Bukan Aspirasi* (Bandung: Mizan, 2006), h. 221-222.

5:42; 4:56), hubungan antaragama (Q. 60: 8), bisnis (Q.11:65), dan urusan dengan para musuh (Q. 5:8). Al-Qur'an memostulatkan ide bahwa keadilan adalah basis penciptaan alam. Keteraturan semesta, menurut al-Qur'an, dilandasi keadilan, dan penyimpangan terhadapnya disebut kekacauan *(fitnah). Status quo* dalam tatanan masyarakat tertentu, terlepas dari berapa lama ia telah berdiri atau betapa pun stabilnya, mengikuti pandangan Farid Esack, tak mendapat legitimasi yang intrinsik dalam Islam. Ketidakadilan adalah penyimpangan dari aturan alam dan, seperti halnya syirik, meskipun telah berusia berabad-abad sebagaimana dalam masyarakat Makkah pra-Islam, tetap dianggap sebagai gangguan bagi keseimbangan itu.[19]

Dalam paradigma al-Qur'an, keadilan dan aturan yang didasarkan padanya adalah nilai-nilai yang harus ditegakkan, tidak demikian halnya dengan stabilitas sosio-politik *per se.* Ketika berhadapan dengan gangguan terhadap keteraturan melalui pengikisan sistematis hak asasi manusia (atau ancaman terhadap ekosistem), al-Qur'an mewajibkan kaum beriman untuk menentang sistem seperti itu sampai hancur dan tatanan kembali pulih ke keadaan alamiahnya. Al-Qur'an memosisikan dirinya sebagai kekuatan yang dinamis bagi keadilan, mengesahkan penggunaan tangan besi dengan "kekuatan yang dahsyat" sebagai sarana untuk mencapainya dan mendukung perjuangan aktif untuk itu. Al-Qur'an tak hentinya mempertentangkan keadilan dengan penindasan dan pelanggaran hukum (Q. 3:25; 6:160; 10:47; 16:111) dan mewajibkan bagi pengikutnya untuk menghapuskan kedua hal yang disebut terakhir itu dan menegakkan yang pertama.

Berikut adalah prinsip atau nilai etis kedua yang dikembangkan oleh kalangan Islam Liberal, yaitu etika kemaslahatan.

Etika Kemaslahatan

Kalangan Islam Liberal sangat memperhatikan etika kemaslahatan (etika kebaikan). Salah satu karakter yang sangat menonjol dari pesan Islam adalah kemestian agar Islam dipahami dalam makna terdalamnya, atau makna batinnya. Praktik nabi dalam menyampaikan pesan-pesan Islam memberi tahu bahwa pesan Islam bukanlah sekadar titah yang langsung harus ditunaikan, tapi lebih dulu mesti melalui proses pemahaman. Pesan-pesan Islam yang terkandung di dalam al-Qur'an maupun Hadis, akan

[19] *Lihat*, Farid Esack, *Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas* (Bandung: Mizan, 2000), h. 142-143.

berdialog dengan audiennya sebelum dapat diterapkan. Dalam suasana dialog inilah pemahaman tentang makna batin pesan itu dimungkinkan. Dalam arti kata, kandungan pesan Islam tidak datang bagaikan titah tanpa dialog. Dari asumsi inilah para ulama mencoba menggali pesan Islam untuk dirumuskan pokok-pokoknya.[20]

Penelusuran tentang pesan terdalam Islam ini telah menggugah kesadaran para kalangan intelektual Islam klasik untuk merumuskan inti dan pokok ajaran Islam (mana yang pokok, mana yang ranting, dan bagaimana membangun cara berpikir dalam menentukan mana yang pokok dan ranting itu dalam ajaran Islam). Dari proses sejarah pemikiran Islam yang panjang, dengan melalui tahap refleksi dan perdebatan atas berbagai kandungan ajaran Islam kemudian lahirlah teori-teori dan metode pemahaman agama yang dituangkan dalam konsep-konsep tentang *isti<u>h</u>sān* (mencari kebaikan), *istishlā<u>h</u>* (mencari kemaslahatan), dalam hal ini kebaikan atau kemaslahatan umum *(al-masla<u>h</u>ah al-'āmmah, al-mashla<u>h</u>ah al-mursalah)* disebut juga sebagai keperluan atas kepentingan umum *('umūm al-balwā)*.[21]

Landasan pemikiran yang membentuk konsep etika kemaslahatan ini ialah, kenyataan bahwa, syariat Islam dalam berbagai pengaturan dan hukumnya mengarah kepada terwujudnya *mashla<u>h</u>ah* (apa yang menjadi kepentingan dan apa yang dibutuhkan manusia dalam kehidupan di permukaan bumi). Upaya mewujudkan *mashla<u>h</u>ah* dan mencegah *mafsadah* (hal-hal yang merusak) adalah sesuatu yang sangat nyata dibutuhkan setiap orang dan jelas dalam syariat yang diturunkan Allah kepada semua rasul-Nya. Dan itulah sasaran utama dari hukum Islam.[22]

Hampir semua ulama Islam berpendapat bahwa tak ada pesan Tuhan yang bersifat sia-sia atau tanpa kandungan maslahat. Maslahat merupakan kosa kata Arab yang secara harfiah berarti kebajikan *(al-shalā<u>h</u>)* dan manfaat *(al-manfa'ah)*. Maslahat biasanya didefinisikan sebagai "segala sesuatu yang mengandung manfaat". Asal kata maslahat dan jenis-jenis turunan yang identik dengannya dalam al-Qur'an terhitung sekitar 267 tempat. Di antara 267 tempat itu, 62 kali dengan kata khusus *al-shāli<u>h</u>āt*

---

[20] Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 55-56.

[21] Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 1992), h. 390.

[22] KH. Ali Yafie, "Konsep-konsep *Isti<u>h</u>sān*, *Istishlā<u>h</u>* dan *al-Mashla<u>h</u>ah al-'Āmmah*," dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah,* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 365.

atau kebajikan. Kadang-kadang kata maslahat juga dipakai dengan menggunakan kalimat *al-naf'* atau kemanfaatan.[23]



Lihatlah Eropa dan Amerika, liberalisme yang berkembang di sana tetap mengacu pada ikatan-ikatan tertentu. Yang mengikat mereka adalah Undang-Undang Dasar atau konstitusinya. Betapapun liberalnya seseorang tetap dibatasi oleh konstitusi.

(Rachman 2009: 641)

Hamka Haq, Ketua bidang Agama dan Kerohanian DPP PDIP dan ketua umum Baitul Muslimin Indonesia (Bamusi). Pendidikan doktoralnya ia peroleh di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Ia kini guru besar di UIN Alauddin, Makassar.

Istilah maslahah, yang antara lain menurut Imam al-Ghazali (w.1111) dan Jalal al-Din al-Suyuti, *dar' al-mafāsid wa jalb al-mashāliẖ* yang bermakna mengambil manfaat dan menolak kemudaratan dalam rangka memelihara tujuan syara'.[24] Sementara itu, mengenai sesuatu dapat dikatakan maslahah, dengan mengacu pada pandangan klasik, ada lima kriteria dalam menentukan kemaslahatan, yaitu: *Pertama*, memprioritaskan tujuan-tujuan syara' (syariat); *Kedua*, tidak bertentangan dengan al-Qur'an; *Ketiga*, tidak bertentangan dengan al-Sunnah; *Keempat*, tidak bertentangan dengan prinsip Qiyas; dan *kelima*, memperhatikan kemaslahatan yang lebih penting (besar).[25]

Etika maslahat merupakan titik kendali dalam perilaku politik Islam. Menurut KH. Ali Yafie, dalam kajian *ahl al-ijtihād* ada tiga jenis maslahah yaitu:[26]

---

[23] Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 59.

[24] Abdul Hadi Ahmuza, "Islam dan Tantangan Demokratisasi di Indonesia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[25] Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam,* (Yogyakarta: UII Press, 1999), h. 39-41.

[26] KH. Ali Yafie, ''Konsep-konsep *Istiẖsan*, *Istislah* dan *Maslahat al-Ammah*," dalam Budhy Munawar-Rachman (ed), *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah,* h. 366.

Pertama, maslahah yang diakui ajaran syariat, yang terdiri dari tiga tingkat kebutuhan manusia, yaitu:

(1). *Dlarūriyah* (bersifat mutlak) yakni kemaslahatan atau kepentingan manusia yang menjadi keniscayaan (*necessity*) dalam kehidupannya. Begitu pentingnya hal ini, sehingga jika hal ini tak terpenuhi, eksistensi manusia dan sistem hidupnya akan cacat. Kemaslahatan ini mencakup lima hal, yakni agama (*dīn*), jiwa (*nafs*), akal (*'aql*), keturunan (*nasl*) dan harta (*māl*). Kelima tersebut biasanya disebut *al-kullīyāt al-khamsah* atau *al-dlarūrīyāt al-khamsah,* yang menjadi dasar maslahah (kepentingan dan kebutuhan manusia).[27]

(2). *Hājjiyah* (kebutuhan pokok) yakni kebutuhan manusia untuk memudahkan urusan sehari-hari guna menghindari kesulitan-kesulitan yang mengarah kepada bahaya atau kerugian, misalnya aktivitas-aktivitas perekoniman yang dimaksudkan untuk menunjang terwujudnya eksistensi manusia di atas.

Kalangan Islam Liberal sering menjadikan *al-kulliyyat al-khams atau al-daruriyyat al-khams,* ini sebagai dasar penerimaan hak asasi manusia (HAM). Mereka mengembangkan program Islam dan HAM dengan analisis dan mengembangkan lebih lanjut *al-kulliyyat al-khams atau al-daruriyyat al-khams* ini. Lihat, Najib Kailani dan Muhammad Mustafied, *Islam dan Politik Kewarganegaraan—Modul belajar Bersama* (Yogyakarta: LKiS, 2007), h. 40-45 (Bahan Bacaan *al-Dlarūriyyat al-Khamsah*). Pikiran-pikiran yang lebih dikembangkan tentang *al-Dlarūriyyat al-Khamsah* ini dalam konteks kewarganegaraan dan hak asasi manusia (HAM), lihat Muhammed Abed al-Jabiri, *Syura, Tradisi, Parikularitas, Universalitas* (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 153-162.

[27] Perlindungan agama mengandung pengertian diakuinya hak beragama, hak melaksanakan, menyiarkan dan mempertahankan agamanya. Perlindungan jiwa mengandung pengertian adanya hak untuk hidup serta hak untuk tidak dibunuh, tidak dilukai, tidak dianiaya dan sebagainya. Perlindungan akal mengandung pengertian adanya hak kebebasan berpikir, hak untuk tahu dan memperoleh pendidikan, hak menyatakan pendapat dan sebagainya. Perlindungan kehormatan mengandung pengertian adanya hak untuk mendapat perlakuan terhormat serta tidak dicemarkan kehormatannya. Sedangkan perlindungan harta mengandung pengertian diakuinya hak kepemilikan, hak kekayaan, hak bekerja, hak berusaha dan sebagainya.

Menurut kalangan Islam Liberal, prinsip dasar agama ini sangat berkaitan dengan kesinambungan kehidupan umat manusia. Baik dari sudut pandang agama, sosial, politik, budaya. Sehingga kemaslahatan manusia dan alam lingkungan terwujud dengan sebenar-benarnya sesuai dengan kehendak Tuhan. Di sinilah perlu bersifat *islah* (rekonsiliasi) dalam setiap kehidupan kita karena akan membuahkan kemaslahatan, dan dilarang *ifsad* (konflik) karena akan berujung pada kemudaratan (keburukan). *Lihat*, Humaidy Abdussami dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan Antar Agama* (Yogyakarta: LKiS, 2007), h. 88.

(3). *Tahsīniyah* (kebutuhan pelengkap) yaitu kepentingan manusia yang merupakan kebutuhan pelengkap untuk menunjang tegaknya etika dan moral sebagai perwujudan kehidupan yang baik, teratur, nyaman serta bahagia lahir dan batin.

Kedua, maslahah yang tidak diakui ajaran syariat, yaitu kepentingan yang bertentangan dengan maslahah yang diakui terutama pada tingkat *pertama*.

Ketiga, maslahah yang tidak terikat pada jenis *pertama* dan *kedua*. Maslahah tingkat ini (kedua dan tiga) tidak kita bicarakan di sini.

Meski dalam aspek hukum terdapat ketentuan-ketentuan yang bersifat partikular, tetapi para ulama telah menetapkan filosofi dan moralitas hukum Islam yang menjadi prinsip umum hukum Islam. Hal ini tergambar dalam tujuan umumnya (*maqāshid al-syarī'ah*), yakni untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia dan menghindarkan *madlārat* (bahaya) terhadap mereka. Kemaslahatan dimaksud adalah segala sesuatu yang dibutuhkan serta menjadi kepentingan dan kegunaan (*utility*) yang mendatangkan kebaikan bagi manusia. Ada beberapa prinsip selain prinsip maslahah tersebut, yakni keadilan (*'adālah*), kasih sayang (*rahmah*) dan kebijaksanaan (*hikmah*) sebagai tujuan umum di samping kemaslahatan ini.[28]

Etika maslahah adalah sebuah penemuan yang paling berharga yang ditinggalkan oleh ulama klasik Islam. Teori ini mengandaikan bahwa ketika kita menyampaikan pesan-pesan Islam, Tuhan dipastikan mempunyai maksud-maksud tertentu. Begitu pentingnya prinsip maslahat ini dalam wawasan keagamaan Islam, tak heran bila banyak kalangan ulama yang berusaha untuk menjelaskan berbagai maslahat, hikmah, falsafah dan etika yang dikandung oleh pesan-pesan Islam dalam berbagai perkaranya.

Seluruh kandungan syariat paling tidak bermaksud untuk mencapai empat hal. *Pertama*, mengenal Tuhan (aspek teologis). *Kedua*, mengetahui bagaimana tata cara beribadah kepada-Nya (aspek ritual). *Ketiga*, kandungan perintah untuk berbuat baik dan larangan berbuat buruk. Di sini manusia dianjurkan untuk berpegang teguh pada etika yang baik seperti jujur, amanah, lemah lembut, dan sebagainya. *Keempat*, mengerem para perusuh agar tidak merajalela. Untuk itu syariat meletakkan pelbagai batasan *(hudūd)* yang diperlukan untuk seperlunya mengontrol masyarakat agar bagunan sosial tidak rontok.

---

[28] Masykuri Abdillah, "Makna *Dīn* dan Universalisme Nilai-Nilai Agama Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina. Belum diterbitkan.

Pembahasan tentang maslahat yang klasik seperti itu, perlu dikembangkan dengan menambahkan beberapa segi seperti *pertama*, agar berkesesuaian dengan watak dasar dakwah Islam yang mengandalkan pendekatan yang persuasif. *Kedua*, penghargaan atas pentingnya nalar manusia. *Ketiga*, prinsip maslahat juga dapat menghindari proses penyelewengan atau penggunaan agama secara manipulatif. Seorang pemuka agama dengan teori maslahat diharapkan mempunyai otoritas keilmuan yang memadai agar dapat secara optimal menjelaskan apa yang sekiranya menjadi maksud dari ajaran agama.[29] Dengan begitu mereka

---

[29] Dalam buku *Fikih al-Awlawīyah,* Yusuf al-Qardlawi mengatakan sudah menjadi kesepakatan ulama, bahwa hukum-hukum syariat semuanya bisa diterangkan alasannya. Dibalik tuntutan lahiriah al-Qur'an maupun Hadis, terkandung maksud-maksud yang menjadi tujuan syariat. Tujuan syariat menurut al-Qardlawi akan dapat diungkap. Misalnya al-Qur'an menyebutkan alasan pewajiban salat guna mencegah perbuatan keji dan munkar (Q. 29:45); Zakat berfungsi untuk menyucikan dan membersihkan diri (Q. 9:103); Puasa berfungsi untuk menggapai ketakwaan (Q. 2:183); dan haji untuk menyaksikan berbagai manfaat bagi mereka yang melaksanakannya dan untuk senantiasa berdzikir pada Allah (Q. 22): 28). Dari pemahaman ini dapat diterangkan bahwa tidak ada syariat Islam yang tidak mengandung unsur kemaslahatan dan kemanfaatan bagi umat manusia. Setiap pesan yang dikandung al-Qur'an diandaikan mempunyai maslahat dan kemanfaatan bagi umat manusia. Al-Qur'an menjadikan kata maslahat atau manfaat sebagai bagian dari hikmah Tuhan dalam menghalalkan atau mengharamkan sebuah hukum.

Bahkan para ahli fikih klasik, seperti Ibn al-Qayyim mengakui pengandaian adanya maslahat dalam setiap kandungan syariat. Ibn al-Qayyim, mengatakan bahwa bangunan dan fondasi syariat adalah sisi kemaslahatan manusia, baik dalam kehidupan duniawi maupun kehidupan ukhrawi. Syariat adalah pengejawantahan keadilan, rahmat, kesejahteraan, dan kebajikan. Segala sesuatu yang menjadi lawannya, yaitu penindasan, kekejaman, kejahatan, dan absurditas tidaklah dapat dinamakan syariat. Begitu pentingnya kedudukan maslahat dalam agama Islam, menurut Najamuddin al-Thufi, harus didahulukan bila terjadi kontradiksi dengan teks. Gagasan al-Thufi tentang maslahat ini sedikit lebih maju dan perlu diperhitungkan lebih lanjut dalam membuat legislasi hukum Islam. Terlebih di tengah kecenderungan keberagamaan yang formalistik simbolik. Menurut al-Thufi, maslahat adalah dalil yang terkuat dan paling spesifik dari syariat. Oleh karenanya, kita perlu mendahulukannya di depan teks lahiriah. Maslahat adalah ruh dari syariat, sementara sisi lahiriah teks-teks agama dianggap sebagai badannya. Dasar-dasar teori kemaslahatan inilah yang nanti akan dikembangkan secara mendalam oleh kalangan Islam Liberal termasuk di Indonesia. *Lihat*, Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan* (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 35. Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 65.

tidak diberi peluang sedikit pun untuk mengatakan "Pokoknya Tuhan berkata demikian di dalam Al-Qur'an!", ketika menjelaskan aspek syariat yang *debatable.* Pintu otoritarianisme atas nama agama, atas dasar etika kemaslahatan ini dengan demikian telah ditutup rapat-rapat.[30]

Oleh karena itu, semua hukum agama mengandung alasan hukum *('illah, ratio legis)* yang harus diperhatikan dalam pelaksanaannya, sejalan dengan kepentingan umum *(al-mashlahah al-'āmmah)* dan sesuai dengan tanggung jawab seorang penguasa dan pelaksanaan hukum bersangkutan.[31] Misalnya, yang ingin dituju sistem demokrasi Islam adalah pelaksanaan ajaran-ajaran Islam secara utuh dan konsekuen sehingga menciptakan suatu kemaslahatan sebagaimana yang dicita-citakan *al-siyāsah al-syar'īyah.*[32] Ujian bagi konsep penting kaum modernis—seperti sekularisme, liberalisme dan pluralisme—ada pada prinsip mashlahah yang mengandung tujuan untuk mewujudkan prinsip-prinsip Islam agar lebih sesuai dengan tuntutan kehidupan modern, di mana di dalamnya manusia memainkan peranan yang sangat besar.[33]

Berikut adalah prinsip atau nilai etis *ketiga* yang dikembangkan oleh kalangan Islam Liberal, yaitu etika pembebasan.

Etika Pembebasan

Kalangan Islam Liberal sangat memperhatikan etika pembebasan (*liberation*). Ajaran Islam tentang *pembebasan* bisa ditelusuri pada sejarah Jazirah Arab sebelum Islam untuk selanjutnya diperbandingkan dengan semangat pembebasan Islam. Para sejarawan mencatat, kota Makkah sebelum datangnya Islam merupakan kota sentral perdagangan yang cukup penting. Mungkin karena tidak punya lahan layak tanam yang memadai maka kehidupan perekonomian kota Makkah lebih banyak bergantung atau ditopang oleh sektor perdagangan. Hubungan sosial antara masyarakat kota tersebut dari hari ke hari semakin dibentuk oleh watak perdagangan. Hubungan sosial antara masyarakat kota Makkah kemudian

---

[30] Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 62-63

[31] Nurcholish Madjid, "Konsep Asbab al-Nuzul: Relevansinya Bagi Pandangan Historisis Segi-segi Tertentu Ajaran Keagamaan", dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah,* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 34.

[32] Nurcholish Madjid, *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi,* (Jakarta : Paramadina, 1999).

[33] Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid,* jilid II, h. 1735.

betul-betul berdiri di atas asas perdagangan. Kehidupan spiritual, agama, dan budayanya terbangun atas prinsip jual beli dan keuntungan belaka. Para pedagang betul-betul menjadi penguasa masyarakat sesungguhnya. Merekalah kalangan elit yang menetapkan aturan-aturan bermasyarakat dan membangun tradisi yang menjaga dan menguntungkan kepentingan-kepentingan mereka dalam tatanan hubungan sosial.[34]

Makkah pada saat itu, merupakan pusat perdagangan internasional pada waktu kelahiran Islam. Saudagar-saudagar kuat yang mengkhususkan diri dalam operasi-operasi keuangan dan transaksi-transaksi perdagangan internasional yang kompleks telah muncul pada kancah sosial makkah. Saudagar-saudagar kaya yang membentuk korporasi-korporasi antarsuku untuk mengadakan dan memonopoli perdagangan dengan imperium Bizantium memupuk keuntungan tanpa mendistribusikan sebagaian dari keuntungan tersebut kepada orang miskin dan yang membutuhkan dari suku mereka. Hal ini melanggar norma-norma kesukuan dan menyebabkan kebangkrutan sosial di Makkah.[35]

Dalam kondisi seperti itulah, Nabi Muhammad datang dengan semangat pembebasan Islam. Menurut mereka sekiranya hanya seruan untuk bertauhid minus sistem sosial dan ekonomi, tanpa menyerukan prinsip persamaan antara manusia merdeka dan budak, antara si kaya dan si miskin, si kuat dan si lemah, tidak menetapkan hak bagi kaum miskin di sebagian harta orang kaya, tentu banyak orang Quraisy yang bisa menyambut seruan Muhammad dengan mudah. Pada hakikatnya orang Quraisy tidak percaya berhala secara penuh. Mereka juga tidak benar-benar mempertahankan "tuhan-tuhan" mereka. Orang-orang Quraisy bertahan membela "tuhan-tuhan" mereka hanya untuk mempertahankan kepentingannya di kalangan bangsa Arab. Mereka benci kepada Muhammad karena beliau mengemban misi untuk merombak sistem sosial yang berlaku, dan menetapkan bentuk keadilan yang tidak sesuai dengan kepentingan tokoh-tokoh Quraisy.[36]

Nabi menegur saudagar-saudagar kaya Makkah, mendesak mereka agar tidak menimbun kekayaan, dan memerintahkan untuk memelihara orang miskin, anak yatim dan orang yang membutuhkan. Ayat-ayat

[34] Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 70-71.

[35] Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan* (Yogyakarta: LKiS, 1993), h. 119-120.

[36] Sebagai perbandingan, *lihat,* Thaha Husein, *Malapetaka Terbesar dalam Sejarah Islam* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1985), h. 22.

makiyah yang diwahyukan kepada Nabi mengutuk keras akumulasi kekayaan dan memperingatkan saudagar-saudagar Makkah akan akibat yang membahayakan jika mereka tidak menafkahkan kekayaan mereka di jalan Allah (Q. 104: 2-9; 102: 1-8).[37]

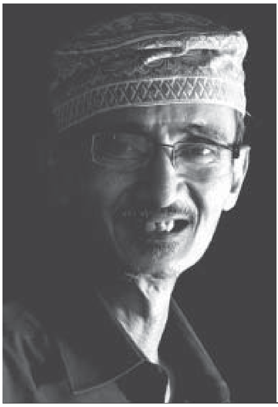
Kekuasaan pemimpin-pemimpin Makkah ini didasarkan pada kekayaan mereka dan jumlah anak yang mereka miliki.[38] Menurutnya, al-Qur'an diwahyukan untuk menghancurkan kekuasaan kekuatan-kekuatan ini di masyarakat. Al-Qur'an mengemukakan dengan jelas kepada manusia bahwa kekuasaan demikian tidak ada manfaatnya. Kecuali kalau ia menguntungkan masyarakat. Tujuan hidup seharusnya bukanlah untuk memperoleh kekuasaan seperti dengan merampas sarana-sarana materiil, melainkan untuk berbuat kebaikan (amal saleh) yang membawa kepada terbentuknya masyarakat yang sehat, adil, dan sejahtera. Sebaliknya, suatu masyarakat yang tidak adil, yang mendasarkan pada perebutan kekuasaan dan sumber-sumber kekayaan, merupakan masyarakat yang tidak stabil, dan menjadi salah satu sebab yang melahirkan kekuatan-kekuatan oposisi yang akan menghancurkannya. Al-Qur'an juga mengatakan bahwa kekuasaan dan kekayaan (yang tidak adil) di satu pihak dan keadilan di pihak lain tidak bisa bergandengan.

Islam dimulai sebagai gerakan keagamaan dan karena itu, istilah-istilah ini memperoleh konotasi keagamaan yang dalam. Islam tidak hanya menyangkut kehidupan spiritual, tetapi juga menyangkut sisi kehidupan duniawi. Ia mengadakan proyek pembentukan masyarakat yang adil di muka bumi ini, dengan sangat serius. Ketika al-Qur'an secara tegas mengutuk penindasan dan ketidakadilan maka perhatiannya kepada wujud sosial yang baik dari masyarakat yang egaliter tidak bisa disangkal. Untuk itu perlu definisi ulang terhadap istilah-istilah yang sering digunakan al-Qur'an dalam rangka mengembangkan teologi pembebasan. Dengan demikian, istilah seperti *kāfir* tidak hanya bermakna ketidakpercayaan religius, seperti yang diyakini teologi-teologi

---

[37] Al-Qur'an mengabarkan bahwa para nabi adalah pembebas kaum *mustadh'afin* (tertindas). Musa adalah pembebasan Bani Israil dari penindasan Fir'aun. Demikian juga Isa al-Masih. Muhammad adalah pembebas kaum yang ditindas oleh sistem sosial Jahiliyah dan oleh para pemuka Quraisy. *Lihat*, Abad Badruzaman, *Teologi Kaum Tertindas Kajian Tematik Ayat-ayat Mustadh'afin dengan Pendekatan Keindonesiaan'* (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2007), h. 99.

[38] Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan,* h. 122.



Pernyataan "jangan kebablasan berpikir," bagi saya, menjadi tidak relevan. Kebebasan tidak bisa diukur kecuali dengan kebebasan orang lain. Karena itu, bagi saya, orang boleh berpikir apa saja, karena pada akhirnya nanti kebebasan tersebut akan dibatasi oleh kebebasan orang lain. Belum lagi soal stigmatisasi terhadap pemikiran liberal. Justru hal seperti ini akan mematikan kreativitas berpikir umat Islam. Menurut saya, berpikir liberal (*hurriyat al-tafkîr*) itu bagus dan merupakan tuntutan al-Quran sendiri. Oleh karena itu, saya tidak mengerti mengapa berpikir liberal dipandang negatif.

(Rachman 2009: 693)

Husein Muhammad, pengasuh Pondok Pesantren Dar al Tauhid, Arjawinangun, Cirebon. Ia pendiri Puan Amal Hayati (Jakarta), Yayasan Rahima (Jakarta), dan Fahmina Institute (Cirebon), serta menjadi anggota National Board di International Center for Islam and Pluralism (ICIP) dan The Wahid Institute.

tradisional, tetapi secara tidak langsung juga menyatakan penantangan terhadap masyarakat yang adil dan egaliter serta bebas dari segala bentuk eksploitasi dan penindasan. Dalam konteks etika sosial, kufr dimaknai sebagai salah satu jalan penentangan terhadap usaha-usaha pembebasan. Makna ini menjadi dasar penggerak dari gerakan pembebasan sosial.[39] Jadi, orang kafir ialah orang yang tidak percaya kepada Allah dan secara aktif menentang usaha-usaha yang jujur untuk membentuk kembali masyarakat, menghapus penumpukan kekayaan, penindasan, eksploitasi, dan segala bentuk ketidakadilan.[40]

Teologi pembebasan Islam mendapatkan ilhamnya dari al-Qur'an dan perjuangan para nabi. Dogma boleh jadi mendahului praksis, tetapi ini tak berlaku dalam teologi yang ditujukan bagi pembebasan. Teologi, bagi kaum marginal, adalah hasil refleksi yang mengikuti praksis pembebasan. Kalimat al-Qur'an, "Dan bagi mereka yang berjuang di jalan Kami, baginyalah Kami perlihatkan jalan Kami" (Q. 29: 29) menegaskan pandangan teologi "tindakan" ini.[41] Pencarian suatu hermeneutika pembebasan berasumsi bahwa ada sekelompok orang yang serius dalam

[39] Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermeneutika Hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003), h. 302.

[40] Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan,* h. 127.

[41] Farid Esack, *Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan Yang Tertindas,* h. 122.

merekonstruksi masyarakat menurut prinsip-prinsip keadilan, kebebasan, kejujuran, dan integritas.

Islam menekankan pada umatnya untuk menjalankan prinsip kesetaraan baik ruhaniah dan kemasyarakatan ini, sesuai dengan firman Allah seperti dijelaskan dalam Q. 3: 110. Ayat ini menerangkan bahwa Islam mempunyai visi transformasi sosial berdasarkan prinsip kesetaraan demi tercapainya cita-cita etis dan profetis sekaligus. Cita-cita itu terletak pada kata-kata menegakkan kebaikan, mencegah kemungkaran dan beriman kepada Allah. Kuntowijoyo menafsirkan ketiga kata itu dengan istilah humanisasi *(amr bi al-ma'rūf),* liberasi *(nahy 'an al-munkar),* dan transendensi *(īmān billāh)*.[42] Humanisasi dalam etika profetis adalah humanisme yang disemangati oleh nilai-nilai ketuhanan, dan sasaran humanisasi ini adalah dehumanisasi, agresivitas dan *loneliness*. Adapun nilai liberasi dalam etika profetis, diilhami oleh semangat liberatif dalam teologi pembebasan dan komunisme. Tetapi, liberasi dalam etika profetis menggunakan liberasi dalam konteks ilmu, bukan liberasi ala ideologi atau ala teologis, serta mendasarkan liberasinya kepada nilai-nilai transendental. Sasaran liberasi dalam etika profetis adalah sistem pengetahuan, sistem sosial, dan sistem politik yang membelenggu manusia.[43]

Sedangkan transendensi merupakan dasar dari dua unsur etika profetis sebelumnya (humanisasi, liberasi). Transendensi mempunyai tugas memberikan arah ke mana dan untuk tujuan apa humanisasi dan liberasi dilakukan. Ketiga unsur etika profetis ini merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Transendensi berfungsi kritik dan akan menjadi tolok ukur kemajuan dan kemunduran manusia. Dengan konteks transendensi, Kuntowijoyo menawarkan pengganti *methodological secularism* dan *methodological atheism*, dengan *methodological objectivism.*[44]

Tiga unsur etika profetis yang dimaksud sebagai ajaran sosial Islam ini, merupakan hasil pembacaan terhadap al-Qur'an dengan menggunakan metode strukturalisme. Setiap unsur etika profetis sebagai struktur

[42] Fuad Fanani, "Islam, Visi Kesetaraan, dan Pembebasan Kemanusiaan" dalam Zuly Qodir (ed), *Muhammadiyah Progresif: Manifesto Pemikiran Kaum Muda* (Yogyakarta: JIMM-LESFI, 2007), h. 587.

[43] Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Bandung: Mizan, 2001), h. 369. Lihat juga, Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung, Mizan, 1991).

[44] Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid,* h. 373.

pembentuk ayat Q. 3: 110, bekerja sebagai suatu sistem yang mengatur sendiri, dan sebagai sistem yang utuh dan dinamis secara internal *(langue)*. Setiap unsur etika profetik mengatur dirinya sendiri. Misalnya humanisasi dan liberasi, walaupun terilhami dari humanisme *antrophosentris* dan teologi pembebasan, namun tetap merujuk dan mengarah kepada nilai-nilai ketuhanan (transendensi), sehingga yang dihasilkan humanisasi *teosentris* dan liberasi ala ilmu sosial.

Walaupun dalam banyak tulisannya Kuntowijoyo tidak menggunakan istilah hermeneutika sosial dalam memahami al-Qur'an. Tetapi Kuntowijoyo banyak menggunakan paradigma al-Qur'an yang menjadi dasar pembentukan hermeneutika al-Qur'an. Pendekatan Kuntowijoyo dalam membaca Islam lebih kritis untuk membongkar teks-teks ulama klasik, yang selama ini lebih dominan dalam memasung tradisi Islam tanpa bisa dikritik. Ia menawarkan pendekatan baru, yaitu Islam profetis. Ilmu sosial profetis, tidak hanya menjelaskan dan mengubah fenomena sosial, tapi juga memberi petunjuk ke arah mana transformasi itu dilakukan, untuk apa, dan oleh siapa. Oleh karena itu, ilmu sosial profetis tidak sekedar mengubah demi perubahan, tetapi mengubah berdasarkan cita-cita etis dan profetis tertentu.

Islam dan pembebasan yang punya komitmen kepada kemanusiaan, kesetaraan, keadilan haruslah senantiasa diasah dan dipertahankan lewat sikap empati dengan penderitaan mereka. Keadilan sosial Islam mempunyai tujuan melakukan pembebasan kelompok-kelompok lemah dan massa tertindas dan pembentukan kembali masyarakat yang bebas dari kepentingan-kepentingan primordialistik. Haruslah dipahami bahwa teologi pembebasan lebih dari sekadar teologi rasional.[45] Dawam melihat, bahwa konsep *fakk-u raqabah* (Q. 90: 13) atau *ta<u>h</u>rīr-u raqabah* (Q.5:89), yang artinya pembebasan manusia dari perbudakan, yang secara historis dimanifestasikan dalam perjuangan nabi Musa, merupakan bentuk sosial dari konsep pembebasan itu, sebagai konsekuensi dari doktrin pengesaan Tuhan dan bentuk konkret dari makna *islām* dalam dimensi sosial.[46] Islam sebagai kekuatan pembebas, baik dari kebodohan maupun perbudakan, merupakan gejala yang nyata pada zaman nabi. Karena itu, Islam yang membebaskan dan emansipatoris, menurut kalangan Islam

---

[45] Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan,* h. 118

[46] M. Dawam Rahardjo, *Paradigma Al-Qur'an: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial* (Jakarta: PSAP, 2005), h. 206.

Liberal bukanlah pengertian yang abstrak, sebab berdasarkan konsep itu, masyarakat tergerak melakukan perubahan revolusioner.

Dalam al-Qur'an dijelaskan bahwa dimensi vertikal berkaitan dengan dimensi horizontal. Percaya kepada Tuhan mempunyai konsekuensi langsung dalam hubungan kemanusiaan. Bahkan, al-Qur'an mengatakan bahwa bahwa bila orang tak memiliki dua "tali" itu sekaligus, maka yang diterima adalah malapetaka (Q. 3: 111; 4:12).

Islam sebagai agama yang membebaskan mengarah pada tercipta-nya masyarakat berkeadilan yang menjadi tujuan sejati dari masyarakat *tawh̲īd.* Oleh karena itu, teologi pembebasan dipertentangkan dengan gerakan yang berusaha memunculkan kembali isu-isu tradisional, dan dengan demikian membuka ruang kehidupan teologi tradisional dengan problem-problem dunia kontemporer, seperti eksploitasi ekonomi, ketidakadilan sosial, dan mendukung perjuangan anti-imperialisme untuk membebaskan masyarakat dari cengkeraman kekuatan imperialisme.[47] Perjuangan ini bisa berjalin bahu-membahu antaragama—sebagai *interfaith solidarity*. Islam sebagai agama umat manusia mampu memberikan referensi yang terus-menerus untuk menghadang hegemoni dan mampu menjadi kekuatan bagi kerja-kerja kemanusiaan yang sifatnya emansipatoris.[48]

Pemikiran Islam bukanlah memperbincangkan teks dalam alam kemerdekaan intelektual saja, namun pada dasarnya adalah bagaimana menemukan ide Tuhan kembali ikut secara partisipatoris dalam pergumulan umat manusia yang sekarang ini menghadapi proses dehumanisasi melalui refleksi teologis yang bersumber dari sejarah perjuangan hidup sehari-hari. Suatu proses berteologi yang memunculkan makna Islam yang berbeda-beda sesuai dengan perbedaan di mana umat manusia melakukan perjuangan anti-hegemoni secara sendiri-sendiri, ataupun mereka yang secara kolektif melakukan *counter hegemony* melawan penindasan dalam relasi struktur kekuasaan yang wajahnya berbeda-beda.

Berikut adalah prinsip atau nilai etis keempat yang dikembangkan oleh kalangan Islam Liberal, yaitu etika kebebasan.

Etika Kebebasan

Kalangan Islam Liberal sangat memperhatikan etika kebebasan (*liberty, freedom*). Zainun Kamal, pengajar di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta,

[47] Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan,* h. 144.

[48] Moeslim Abdurrahman, *Islam yang Memihak* (Yogyakarta: LKiS, 2005), h. 106.

mengatakan bahwa Islam sangat memperhatikan etika kebebasan. Di antara makhluk Tuhan, manusia adalah makhluk yang paling istimewa. Betapa tidak manusia adalah satu-satunya makhluk yang diberi Tuhan kebebasan memilih (*frredom of choice, free will*) sebagai amanat yang tidak sanggup diemban oleh langit, bumi, gunung dan sebagainya. Pembahasan tentang ajaran kebebasan dalam Islam secara historis dapat dirujuk kepada pembahasan llmu kalam (teologi) klasik. Ilmu kalam dimulai, seperti ilmu-ilmu keislaman lainnya, berlandaskan kepada naqal (nash, teks) dan akal. Kemudian sesuai dengan perkembangan situasi dan kondisi, aliran-aliran kalam juga berkembang dan masing-masing mempunyai kecenderungan yang berbeda antara satu dan lainnya.

Persoalannya ialah dalam menentukan hubungan antara akal dan naqal (teks). Manakah yang dominan, apakah mendahulukan akal atas naqal, atau mendahulukan *naql* (teks agama) atas akal. Sekurangnya ada tiga orientasi para teolog dalam persoalan ini. *Pertama*, lebih mendahulukan akal atas *naql*. Ini adalah kecenderungan kaum Mu'tazilah. *Kedua*, menjadikan otoritas teks semata, dan tidak ada lapangan bagi akal dalam teks. Ini adalah paham alairan Hasywiyah, Zahiriyah, dan yang semacamnya. *Ketiga*, mencoba mencari jalan tengah antara akal dan teks; dengan mendahulukan teks atas akal, tapi membolehkan akan masuk dalam bidang teks. Ini adalah paham yang diambil oleh Abu al-Hasan al-Asy'ari pendiri Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah—yang paling berpengaruh di Indonesia.[49]

Salah satu ajaran Islam tentang kebebasan yang terdapat dalam (Q. 2: 256). Di samping itu, di dalam al-Qur'an banyak ungkapan seperti *lā ikrāh-a fī al-dīn* (tidak ada paksaan dalam beragama) dan *la'allakum ta'qilūn* (agar kamu berpikir) dan semacamnya, yang menunjukkan adanya perintah dan kebebasan beragama dan berpikir. Dari kedua bentuk kebebasan yang fundamental ini, yakni kebebasan beragama dan kebebasan berpikir, kemudian muncul kebebasan-kebebasan lainnya, seperti kebebasan berbicara, memilih pekerjaan dan sebagainya. Hanya saja, terdapat perdebatan di antara para ulama dan intelektual muslim tentang batasan-batasan kebebasan ini, terutama dalam hal jika kebebasan ini bertentangan dengan ajaran dasar Islam. Bagi Rumi, kebebasan memilih bagi manusia adalah real, bukan semu. Oleh karenanya, ia menentang

---

[49] Zainun Kamal,"Tradisi Kalam dalam Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

keras konsep Jabariyah yang dipandangnya sebagai pengkhianatan terhadap kebebasan tersebut.[50]



Makna generik dari kata liberal sendiri, menurut saya, adalah pembebasan. Dan Islam adalah pembebasan. Islam memberikan ruang untuk berpikir bebas dan berbeda dengan pandangan lainnya. Monoteisme sendiri sebenarnya tak lain dari liberalisasi atas kungkungan politeisme dan "kesakralan" alam. Artinya, liberalisme sebenarnya sudah terjadi begitu lama di dalam agama kita.

(Rachman 2009: 847)

Jamhari Makruf, Pembantu Rektor Bidang Akademik UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan mantan Direktur Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta.

Seorang pemikir liberal Mesir bernama Ibrahim Isa, yang telah mempengaruhi wacana kalangan Islam Liberal, memberikan inspirasi tentang kebebasan dan perlunya memperjuangkan kebebasan sebagai bagian dari jalan Tuhan. Dalam buku *al-Hurriyah fī Sabīlillāh* (Kebebasan di jalan Tuhan) ia menuliskan kalimat yang menggambarkan tentang perlunya kebebasan. "Kebebasan terasa indah karena dia memungkinkan untuk berbicara. Berbicara terasa indah kalau dilakukan atas dasar kesadaran. Dan, bentuk kesadaran yang paling terindah adalah apa yang kita anggap benar. Dan, kebenaran betul-betul terasa indah, karena dia memungkinkan untuk dikoreksi bila terbukti salah".[51]

Dengan kebebasan-kebebasan ini, ditegaskan oleh kalangan Islam Liberal, Islam memiliki komitmen yang tinggi dan bahkan memberikan tempat terhormat kepada pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Jangkauan misi Islam, adalah: "mampu menyatukan kebebasan-kebebasan dan peraturan-peraturan, individualisme dan kolektivisme, ilmu dan agama, rasionalisme dan efektivitas, jiwa dan materi, wahyu dan nalar, stabilitas dan evolusi, masa lalu dan masa kini, pelestarian dan pembaruan,

[50] Mulyadhi Kertanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta: Erlangga, 2006), h. 80-83.

[51] Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 82.

Islam dan kemanusiaan". Kebebasan adalah esensi kemanusiaan manusia. Betapa pentingnya kebebasan dalam Islam, Dunia Islam modern adalah sejarah memperjuangkan dua nilai penting ini: kebebasan dan keadilan.[52] Adapun dimensi-dimensi kebebasan yang dapat ditangkap dari dokumen normatif-tekstual Islam maupun dokumen sejarahnya adalah meliputi kebebasan beragama, berpolitik, berpikir, kebebasan sipil, bekerja dan bertempat tinggal. Semua jenis kebebasan yang kemudian lebih konkret terwujud dalam Hak Asasi Manusia (HAM).

Prinsip kebebasan beragama secara historis sudah diterapkan para penguasa Islam klasik berkenaan dengan agama-agama Timur Tengah, khususnya Kristen, yang terbagi menjadi berbagai sekte dengan masing-masing mengaku yang paling benar dan kemudian saling bermusuhan. Para penguasa Islam menegakkan prinsip bahwa setiap sekte mempunyai hak untuk hidup dan menyatakan diri, dan berkedudukan sama di hadapan hukum. Kebebasan agama ini dinikmati oleh bangsa-bangsa Timur Tengah dan Dunia Islam. Secara normatif, kebebasan beragama mendapat pembenaran dari indikator-indikator berikut: *pertama*, larangan memaksa orang lain untuk meninggalkan agamanya ataupun memeluk keyakinan tertentu. Ajaran tentang kebebasan beragama ini mendapatkan sandaran tekstual yang kuat dari al-Qur'an maupun praktik kenabian. Dalam al-Qur'an misalnya diterangkan bahwa "*Tidak ada paksaan dalam agama sesungguhnya telah jelas yang benar dari yang salah*" (Q. 2:256). "*Dan jikalau Tuhanmu menghendaki, niscaya semua manusia yang ada di muka bumi beriman seluruhnya. Hendak kau paksa juga kah orang supaya orang beriman*" (Q. 10: 99).

Ayat ini dengan gamblang menerangkan konsep kebebasan beragama dalam ajaran Islam. Agama Islam tidak dipaksakan kepada siapa pun karena memang tidak bisa dan tidak boleh. Tidaklah benar tindakan memaksa seseorang memeluk sesuatu agama, dan tidak praktis pula. Islam tidak membenarkan cara itu, bahkan mengutuknya. Tidaklah benar agama seseorang, dan tidak dapat diterima pula, kecuali apabila ia menerimanya dengan kemauannya sendiri secara bebas. Pemaksaan menghancurkan seluruh konsep tanggung jawab, yang didasarkan pada fakta bahwa kehidupan duniawi seorang manusia merupakan satu ujian di mana ia diberi kebebasan untuk memilih antara yang benar dan salah.

[52] Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 83.

Dan suksesnya yang abadi di akhirat tergantung pada perbuatannya di bumi ini, yaitu apakah ia dengan kemauan sendiri menerima kebenaran dan mengikuti jalan Allah, atau menolaknya dan memilih jalan setan. Seluruh konsep ini terletak pada kebebasan individu untuk memilih antara berbagai jalan hidup. Dan pemaksaan dalam masalah ini akan menggugurkan ide ujian. Islam tidak dapat menerima pemaksaan dalam penyiaran agama, dalam keadaan bagaimanapun, karena jalan itu justru akan menghancurkan tujuan falsafah hidupnya, yaitu bahwa kebahagiaan seseorang teletak pada pilihannya sendiri.[53]

Secara teologis Nabi Muhammad melalui ayat-ayat al-Qur'an juga mengajak manusia mengikuti ajaran Islam dengan hikmah kebijaksanaan, persuasif, meyakinkan. Nabi menerangkan kepada mereka kebenaran tentang manusia, alam semesta dan Tuhan dalam cara yang paling menyakinkan dan menarik. Ajakannya penuh cinta dan kasih sayang, disampaikan dengan bijaksana dan dengan cara sebaik-baiknya, sehingga ajaran itu menarik dan meresap ke dalam hati mereka dalam waktu yang sangat singkat (Q. 39: 53-59). Nabi mengemukakan kebenaran itu kepada mereka dengan jelas dan fasih disertai kasih sayang yang mendalam, supaya mereka mengikuti jalan yang benar, demi kebaikan mereka sendiri. Orang masuk Islam atas kehendak sendiri setelah mereka yakin akan kebenaran itu. Kewajiban Nabi hanyalah menyampaikan risalah itu dengan jelas dan efektif dalam cara yang paling baik, sehingga orang dapat memahaminya. Terserah kepada mereka apakah akan menerima atau menolaknya (Q. 3:20). Prinsip kemerdekaan agama yang serupa dinyatakan pula dalam Q. 18: 29. Bahkan terhadap non-Muslim dan *ahl al-kitāb*[54] sekalipun

---

[53] Zainun Kamal, "Kebebasan Beragama dalam Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina. Belum diterbitkan.

[54]Konsep Ahli Kitab pada dasarnya merupakan konsep mengenai pengakuan Islam atas agama-agama di luar Islam sebelum datangnya Nabi Muhammad. Secara umum, kaum Yahudi dan Nasrani merupakan dua komunitas agama yang dalam al-Qur'an disebut Ahli Kitab dan mempunyai kesinambungan dengan kaum Muslim. Al-Qur'an mengakui dirinya datang untuk memberikan pembenaran terhadap sebagian ajaran Taurat dan Injil. (Q. 3: 3; Q. 5: 48; dan Q. 6: 92) Islam merupakan terusan dan kontinyuasi dari agama-agama sebelumnya. Wawasan semacam ini ternyata juga dimiliki agama Kristiani. Nabi Isa, disebutkan dalam al-Qur'an, mengajak penganut agama Yahudi mengikuti ajaran yang dibawanya karena ajarannya itu merupakan kelanjutan dari ajaran Nabi Musa. (Q. 61: 6) Wacana al-Qur'an tentang Ahli Kitab serta penjelasan-penjelasan lain yang berhubungan dengan komunitas ini menunjukkan

al-Qur'an memberikan pandangan yang jelas, yaitu tidak adanya unsur paksaan dalam memeluk Islam.[55]

Kebebasan beragama atau berkeyakinan seharusnya memberikan ruang pada kemunculan aliran keagamaan tertentu, bahkan kemunculan agama baru sepanjang tidak menggangu ketenteraman umum dan tidak pula melakukan praktik-praktik yang melanggar hukum, seperti penipuan atau pembodohan warga dengan kedok agama. Kebebasan itu berlaku pula bagi mereka yang ingin mendirikan perkumpulan untuk maksud kesehatan atau kecerdasan emosional dan spiritual berdasarkan ajaran agama tertentu sesuai dengan pilihan anggota atau peserta, selama tidak mengharuskan keimanan kepada suatu agama atau keyakinan sebagai syarat.

Konsekuensinya, negara tidak boleh membuat fatwa atau keputusan hukum yang menyatakan suatu aliran keagamaan atau kepercayaan yang baru tersebut sebagai "sesat dan menyesatkan".[56] Kebebasan beragama adalah hak asasi yang tidak bisa diingkari oleh siapa pun.[57] Prinsip kebebasan beragama berlaku tidak saja bagi orang Muslim, tetapi juga bagi pemeluk agama lain.[58] Setiap warganegara memiliki hak yang sama untuk

---

tingginya toleransi dan kebebasan beragama yang diberikan al-Qur'an. Lihat, Abd Moqsith Ghazali, *Tafsir atas Ahli Kitab dalam Al-Qur'an* Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[55] Diriwatkan oleh Ibnu Ishaq bahwa seorang Anshar punya dua anak laki-laki yang beragama Kristen dan tidak mau masuk Islam. Si Anshar itu datang kepada Rasulullah dan bertanya apakah ia harus memaksa mereka memeluk agama Islam. Pada saat itulah turun wahyu bahwa *tidak ada paksaan dalam agama* (Q.S. 2: 256). Dalam menafsirkan ayat ini, Ibnu Atsir menyimpulkan "Jangan memaksa seseorang memeluk agama Islam karena agama ini begitu nyata dan terang, dan argumen serta pikiran yang menopangnya demikian kuat dan menyakinkan, sehingga tidak perlu memaksa siapa pun untuk memasukinya. Barangsiapa menerima hidayah Allah dan membuka hatinya terhadap kebenaran dan punya kebijaksanaan untuk mengerti argumen, maka ia akan menerimanya dengan sukarela. Dan apabila seseorang demikian buta sehingga tidak melihat alasannya, maka masuk Islamnya akan sia-sia saja." *Lihat*, Zainun Kamal, "Kebebasan Beragama Dalam Islam".

[56] Musdah Mulia, "Potret Kebebasan Berkeyakinan Di Indonesia (Sebuah Refleksi Masa Depan Kebangsaan Indonesia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[57] Ulil Abshar Abdalla, "Islam dan Kebebasan" dalam Hamid Basyaib, *Membela Kebebasan Percakapan Tentang demokrasi Liberal* (Jakarta: Freedom Institute, 2006), h. 223.

[58] M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci,* h. 406.

hidup dan tumbuh kembang dalam kehidupan masyarakat manusia. Kebebasan memilih agama adalah suatu anugerah yang dimiliki oleh setiap individu atau kelompok keagamaan melalui hakikat kemanusiaannya.[59] Maka dari itu, prinsip kebebasan beragama adalah fitrah bagi manusia dari Tuhan, karena Tuhan mengakui hak manusia untuk memilih sendiri jalan hidupnya.[60]

Islam juga sangat menghargai kebebasan berpikir. Berpikir merupakan fungsi akal yang sangat dimuliakan kedudukannya oleh Islam. Kalangan Mu'tazilah menyebut akal sebagai "organ yang paling adil dalam diri manusia" *(a'dal al-asyyā' qismat-an laday al-insān)*.[61] Kebebasan berpikir mensyaratkan terciptanya iklim kebebasan berekspresi, baik secara lisan maupun tulisan. Kebebasan berekspresi juga menghendaki adanya kebebasan yang memadai untuk berpendapat dan mengungkapkan fakta-fakta kebenaran. Dalam konteks kekinian nampaknya juga perlu meliputi kebebasan pers, kebebasan berorasi, dan kebebasan untuk mengungkap penemuan-penemuan ilmiah.

Betapa pentingnya kebebasan berpikir ini, Nurcholish Madjid, mengatakan, bahwa semua bentuk pikiran dan ide, betapa pun aneh kedengarannya di telinga, haruslah mendapatkan jalan untuk dinyatakan. Kacaunya hierarki antara nilai-nilai mana yang ukhrawi dan mana yang duniawi, semuanya itu akibat tiadanya kebebasan berpikir karena sistem berpikir masih terlalu tebal diliputi oleh tabu dan *a priori.* Padahal, tidak jarang, dari pikiran-pikiran dan ide-ide yang umumnya semula dikira salah dan palsu itu, ternyata kemudian benar. Kenyataan itu merupakan pengalaman setiap gerakan pembaruan, perseorangan maupun organisasi, di mana saja di muka bumi ini. Oleh karenanya, ajaran ketundukan kepada Tuhan mempunyai pengertian tunduk dalam maknanya yang dinamis, berupa usaha yang tulus dan murni untuk mencari, dan terus mencari kebenaran. Tunduk secara benar dalam bahasa Arab disebut *islām,* yaitu sikap pasrah yang tulus kepada Allah, yang secara langsung membawa kepada kebebasan dan pembebasan diri dari setiap nilai dan pranata yang membelenggu jiwa.

Pada dasarnya yang ingin dituju Islam dalam jangka panjang adalah masyarakat yang bebas. Karena dalam kebebasanlah manusia menikmati

---

[59] Zakiyuddin Baidhawi, *Kredo Kebebasan Beragama* (Jakarta: PSAP, 2005), h. 2-3.

[60] Nurcholish Madjid, *Pintu-pintu Menuju Tuhan*, h. 219.

[61] Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 91-93.

harga dirinya. Masyarakat yang menikmati harga diri, martabat, *takrīm* atau kemuliaan itu adalah masyarakat yang individu-individu di dalamnya menimati kebebasan penuh. Itulah sesungguhnya *civil liberty*.[62] Karenanya, jika suatu agama, tidak mampu memecahkan masalah-masalah dunia modern, maka peranan agama akan merosot dan akhirnya tersingkir. Tetapi, jika agama memberikan respons yang kreatif, maka justru akan lahir revitalisasi agama, sebagaimana telah terjadi dengan lahirnya teologi pembebasan di Amerika Latin. Islam sebenarnya juga telah mengalami revitalisasi dengan wacana-wacana baru seperti telah dilontarkan oleh Hassan Hanafi, Asghar Ali Engineer, atau Mohammed Abied al-Jabiri[63] dan di Indonesia juga melalui sekelompok kalangan Islam Liberal, pemikir-pemikir Muslim yang menawarkan sebuah kontekstualisasi penafsiran Islam yang terbuka, ramah dan responsif terhadap persoalan-persoalan kemanusiaan—seperti telah banyak disinggung di atas—yakni sebuah keberagamaan yang menekankan terciptanya pluralisme yang berkeadilan sosial.[64]

Kebebasan berpolitik juga merupakan dimensi etis kebebasan yang perlu diperjuangkan umat Islam. Kebebasan berpolitik ini paling tidak meliputi dua hal penting. *Pertama*, kebebasan untuk berpartisipasi dalam pemerintahan dengan cara pencalonan diri, pemilu ataupun referendum yang bebas. *Kedua*, kontrol terhadap kinerja pemerintah, kritik atau pun memberi alternatif-alternatif pandangan maupun solusi. Dalam Islam, kebebasan politik menjadi lahan perjuangan yang sangat penting untuk ditekankan. Dalam soal pemerintahan, Islam sangat menekankan pentingnya suara rakyat banyak sebagai sumber legitimasi kekuasaan. Kekuasaan dalam Islam mendasarkan dirinya dari kekuasaan rakyat. Adapun penguasa, merupakan perwakilan rakyat untuk menjalankan pemerintahan.[65] Kebebasan politik sebagai kebebasan modern seperti dipraktikkan di negara-negara dengan demokrasi yang mapan. Kebebasan adalah kata-kata kunci bagi ide modernitas, dan

---

[62] Ulil Abshar Abdalla, "Islam dan Kebebasan" dalam Hamid Basyaib, *Membela Kebebasan Percakapan Tentang demokrasi Liberal,* h. 227.

[63] M. Dawam Rahardjo, "Hari Depan Kebebasan Beragama di Indonesia" Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[64] M. Nurcholish Setiawan, *Akar-akar Pemikiran Progresif dalam Kajian al-Qur'an* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2008), h. 27.

[65] Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 93.

merupakan benteng bagi keabsahannya. Tapi, kebebasan hanya akan benar-benar memberi manfaat kalau terwujud dalam sistem yang memberi peluang bagi adanya pengecekan terhadap bentuk-bentuk kecenderungan tak terkendali.[66]

Bersama dengan tegaknya keadilan, kebebasan adalah sumber energi yang dinamis bagi warga masyarakat untuk mendorong tumbuhnya inisiatif-inisiatif produktif. Kebebasan juga merupakan keseluruhan ide tentang demokrasi yang harus dilaksanakan melalui deretan "coba dan salah" *(trial and error),* yang bagaimanapun tidak mungkin dihindari. Kebebasan yang menjadi prasyarat bagi terciptanya mekanisme pengawasan sosial diwujudkan antara lain dalam pelembagaan politik yang masing-masing komponennya mengenal pembagian kerja yang jelas dan berhubungan satu sama lain dalam rangka *checks and balances* atau pengendalian dan pengimbangan yang terkait dengan masalah dinamika hubungan kerja dan wewenang antara lembaga-lembaga ekskutif, legislatif dan yudikatif.[67]

Berikut adalah prinsip atau nilai etis *kelima* yang dikembangkan oleh kalangan Islam Liberal, yaitu etika persaudaraan.

Etika Persaudaraan

Kalangan Islam Liberal sangat memperhatikan etika persaudaraan. Nilai ini terdapat dalam Q. 49: 10, yakni "*Sesungguhnya orang-orang mukmin adalah bersaudara*". Dengan ijtihad tentang hubungan antarwarganegara pada saat ini yang mengalami perkembangan, persuadaraan ini kemudian dikembangkan menjadi *ukhūwah basyariyah* (persaudaraan kemanusiaan), yang didukung pula oleh ayat Q. 49:13, yakni: "*Wahai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, agar supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu adalah orang yang paling bertakwa*". Dalam konteks kehidupan bermasyarakat dan bernegara pada saat ini nilai kemajemukan (pluralisme) ini lebih dikembangkan dari pada nilai persaudaraan, karena dalam dunia yang semakin individualistis ini agak sulit mewujudkan nilai persaudaran ini secara penuh.

---

[66] Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid,* jilid II, h. 1332.

[67] Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid,* jilid II, h. 1336-1338.

Nilai atau etika persaudaraan yang diperkenalkan Nabi Muhammad adalah pesan persaudaraan yang bersifat universal, terbuka dan disemangati oleh nilai-nilai kemanusiaan. Hal terpenting yang dilakukan oleh Nabi untuk membuat ikatan solidaritas adalah dengan menentang fanatisme. Dalam sebuah ungkapannya yang sangat popular, nabi bersabda: "Bukan pengikutku mereka-mereka yang mengampanyekan fanatisme buta. Bukan juga dari golonganku orang yang menyabung nyawa demi fanatisme. Dan, tidak masuk golonganku mereka yang tewas terbunuh hanya untuk mempertahankan fanatisme".[68]



... Saya lebih memandang liberalisme sebagai perihal kebebasan. Untuk itu, apabila kita menganggap liberalisme berbahaya, maka sebuah pertanyaan yang perlu kita ajukan: apa betul seperti itu? Jangan-jangan, sesungguhnya apa yang ada dalam pikiran kita sendiri tidak selalu benar. Jadi, liberalisme itu lebih merupakan hantu ketimbang kenyataan.

(Rachman 2009: 857)

Kautsar Azhari Noer, Guru Besar Perbandingan Agama Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Ia mengajar pascasarjana di UIN Syarif Hidayatullah, Universitas Indonesia, STF Driyarkara dan Universitas Muhammadiyah Jakarta. Sejak 2007 ia diangkat sebagai Honorary Fellow Ibn Arabi Society yang berpusat di Oxford.

Dalam hubungan sosial kemasyarakatan, *'ashabiyah* (primordialisme) justru menjungkirbalikkan nilai-nilai kebenaran. Sudut pandang fanatisme dijelaskan dengan pepatah Arab yang menegaskan bahwa sudut pandang kemarahan akan selalu menyingkap keburukan-keburukan pihak lain. Secara kongkrit, dalam hubungan sosial, fanatisme hanya memandang keburukan yang ada pada kelompok lain. Tidak ada upaya atau etos untuk melakukan instropeksi dan koreksi ke dalam kelompok. Akibat buruk dari fanatisme, rupanya tidak hanya menimpa kelompok lain. Efeknya jauh lebih merusak ke dalam kelompok sendiri. Fanatisme

[68] Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 103

buta lebih jauh membawa keterbelakangan, bahkan kehancuran bagi para penganutnya. Karenanya, kalangan ulama menciptakan istilah tentang persaudaraan di lingkungan umat Islam, yang biasanya disebut *ukhūwah islāmiyah* (persaudaraan Islam) Dalam al-Qur'an disebutkan *innamā al-mu'minūna ikhwah* (sesungguhnya mereka yang berimana itu adalah bersaudara) (Q. 49: 10).

Pandangan tentang persaudaraan Islam sudah banyak berkembang di masyarakat dan menjadi pandangan *mainstream* atau arus utama. Dalam konteks masyarakat yang plural dan negara bangsa seperti di Indonesia, pandangan seperti ini menurut mereka perlu dikritisi lebih lanjut, untuk selanjutnya diberi makna baru. Hal itu disebabkan beberapa hal. *Pertama*, *ukhūwah islāmiyah* yang dideduksi atau disimpulkan dari redaksi al-Qur'an, dan kemudian dimaknai sebagai persaudaraan antar umat Islam adalah keliru. Istilah *ukhūwah islamiyah* sebetulnya tidak bisa ditujukkan ke ayat al-Qur'an yang disebutkan tadi. Terjemahan harfiah dari redaksi ayat *innamā al-mu'minūn* yang lebih tepat adalah "persaudaraan antar orang-orang yang beriman".[69] Tidak ada kalimat *muslimūn,* yang berarti orang-orang Islam dalam ayat tersebut. Bahkan, tidak ada satu ayat atau hadis Nabi pun yang dimulai dengan redaksi *innamā al-muslimūn* atau *yā ayyuhā al-muslimūn.*[70] Untuk itu kalau hendak diciptakan istilah yang tepat

---

[69] Kata *mu'min* di sini ditafsirkan sebagai orang-orang Islam (muslim) yang percaya kepada Tuhan. Padahal kalau dipahami secara linguistik, kata mu'min berasal dari kata dasar yaitu *'āmana-yu'minu-īmānan'* artinya percaya. Para mufasir sepakata kata *mu'min* berarti siapa saja yang percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa, apakah dia seorang Kristen, Buddhis, Hindu, Zoroaster, Yahudi, atau apapun bentuk dan nama agamanya. Demikian pula bagi siapa saja yang menyerahkan diri kepada Tuhan Yang Mahaesa maka dia disebut sebagai *muslim.* Seperti yang menjadi pandangan kalangan Islam Liberal, bahwa Tuhan akan menjamin siapa saja masuk surga selama mereka melakukan tiga hal yaitu, percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa, percaya kepada hari kemudian dan berbuat amel shaleh. Tiga hal inilah yang disebut sebagai esensi agama. *Lihat*, Samsi Pomalingo, "Pluralisme Dan Ikatan Peradaban Manusia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkkan.

[70] Islam adalah agama universal, yang ditujukan untuk semua umat manusia, dari berbagai bangsa, berbagai negara yang hidup di semua benua. Agama Islam memang bersumber dari al-Qur'an dan Hadits Nabi yang berbahasa Arab, karena diturunkan di negara Arab yang mayoritas masyarakatnya berbahasa Arab. Tetapi ayat-ayat al-Qur'an secara tekstual dan kontekstual ditujukan kepada semua umat manusia di muka bumi, di seluruh alam raya yang sangat luas. Pernyataan al-Qur'an selalu berbunyi *Yā ayyuhā al-nās* (wahai manusia) atau kalau lebih spesifik *Yā ayyuhā al-ladzīn-a āmanū* (wahai

untuk bentuk persahabatan yang hendak dibangun oleh Islam, menurut kalangan Islam Liberal tentulah *ukhūwah īmāniyah* atau persaudaraan antariman. Dengan demikian pola persaudaraan yang ingin dibangun Islam jauh lebih terbuka dibandingkan dengan istilah *ukhūwah islāmiyah*, apalagi persaudaraan yang berbasis suku sebagaimana Arab sebelum Islam.

Namun demikian, kedua konsep persaudaraan yang disebutkan di atas, belumlah layak untuk diklaim sebagai bentuk persaudaraan yang dicita-citakan Islam. Baik persaudaraan antara orang-orang Islam *(ukhūwah islāmiyah)* maupun persaudaraan antara orang-orang beriman *(ukhūwah īmāniyah)*, belum memadai untuk menjelaskan bentuk ideal persaudaraan yang diinginkan Islam. Hal itu paling tidak disebabkan oleh tiga hal. *Pertama,* bentuk persaudaraan seperti itu masih bersifat tertutup dan memungkinkan untuk mengeksklusi satu atau dua segmen masyarakat yang plural. *Kedua,* istilah *ukhūwah islāmiyah* dan *ukhūwah īmāniyah* juga masih dibangun atas dasar satuan kelompok. *Ketiga*, bentuk-bentuk persaudaraan yang telah disebutkan tadi, sekalipun tidak bertentangan secara langsung dengan praktik nabi dalam membangun iklim persaudaraan, tetap kurang tepat dengan visi nabi dan misi ajaran Islam.[71]

Maka, diperlukan jenis persaudaraan keempat yang dalam sejarah Islam dapat disaksikan wujud nyatanya. Persaudaraan itu dapat disebut sebagai "persaudaraan antara sesama anak-cucu Adam", nenek moyang manusia pertama. Atau untuk memudahkan tipe persaudaraan itu bisa diberikan istilah dengan *ukhūwah insāniyah* atau persaudaraan kemanusiaan. Dengan konsep *ukhūwah insāniyah* sesungguhnya dapat disimpulkan bahwa bentuk persaudaraan yang diidealkan dan diinginkan Islam pada hakikatnya adalah jenis persaudaraan yang terbuka, universal, dan tidak mengeksklusi umat manusia manapun. Seluruh umat manusia merupakan "anak-cucu Adam", dan karenanya setara di hadapan Tuhan,

---

orang-orang yang beriman). Ini menunjukkan panggilan terhadap umat manusia yang majemuk, dari berbagai suku bangsa yang berbeda, dengan adat istiadat kebudayaannya masing-masing. Tidak ada satupun ayat al-Qur'an yang khusus memanggil bangsa Arab dengan kalimat *Yā ayyuhā al-'Arabīyu* (wahai orang-orang Arab). Cara pandang universal dalam pengamalan ajaran Islam, mendorong lahirnya toleransi dan sikap positif terhadap kemajemukan, sehingga Islam benar-benar "memberi rahmat bagi seluruh isi alam"; sebagaimana firman Allah dalam Al-Qur'an *"wamā arsalnāka illā raḫmat-an lī al-'ālamīn"*.

[71] Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 107-108.

Sang Khalik; bahwa umat manusia diciptakan berbeda-beda agar saling memahami serta berlomba-lomba menuju kebaikan.[72]

Al-Qur'an (Q. 117:70) menyatakan bahwa Tuhan menganugerahi berkah kepada semua "anak-cucu Adam" betapa pun adanya perbedaan-perbedaan bawaan dan perolehan mereka. Menyebut segenap umat manusia dengan "anak-cucu Adam" adalah penting dan penuh makna, menjadikan segenap umat manusia keturunan dari nenek-moyang asli yang sama. Dalam segala hal, al-Qur'an berurusan dengan "manusia" sebagai individual tanpa melihat kepada jenis kelamin, suku, keyakinan, masyarakat, kelas, atau pendidikan, untuk membangun dasar yang kokoh bagi komunikasi dan interaksi. Al-Qur'an menyeru "umat manusia" agar tetap selamanya sadar bahwa mereka semuanya setara karena berakar dari asal-usul yang satu, apakah mereka pria atau wanita, apa pun kemungkinan kebangsaan dan asal-usul kesukuannya (Q. 4:1; 49:13). Keragaman masyarakat dan budaya manusia seyogyanya mengarahkan setiap orang untuk mengakui keberadaan yang lain dan saling mengetahui secara baik satu sama lain (Q. 49:13), dalam rangka saling berhubungan dan bekerjasama untuk kemanfaatan yang timbal balik dan untuk kesejahteraan umat manusia. Menurut kalangan Islam Liberal, dalam ajaran Islam, kesetaraan dan keadilan sosial diterapkan untuk menjamin dan mengangkat harkat dan martabat nilai-nilai kemanusiaan yang luas. Prinsip-prinsip persamaan dan keadilan yang diajarkan dalam Islam akan menghindarkan penyelewengan dan kejahatan sosial.[73]

Dalam ajaran Islam, tidak ada satu teks al-Qur'an maupun Hadis yang memberikan hak istimewa *(previlese)* kepada seorang Muslim hanya karena dia memeluk Islam. Faktor akidah atau keyakinan bukanlah satu-satunya faktor atau faktor determinan dalam menyemangati umat Islam untuk bertindak konfrontatif terhadap umat lainnya. Yang menjadi faktor untuk menentukan permusuhan dan perseteruan itu dalam lintasan sejarah lebih banyak bersifat sosiologis atau akibat kondisi-kondisi sosial politik tertentu. Ajaran Islam tentang persaudaraan tidak mengenal batas agama. Dalam sejarahnya, Islam menganjurkan umatnya untuk

---

[72] Mohamed Fathi Osman, *Islam, Pluralisme, dan Toleransi Keagamaan: Pandangan al-Qur'an, Kemanusiaan, Sejarah, dan Peradaban* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2006), h. 29.

[73] Humaidy Abdussami dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan Antar Agama* (Yogyakarta: LkiS, 2007), h. 149.

menjalin hubungan baik, sekalipun dengan orang yang berlainan agama dan pandangan hidup. Teladan jiwa persaudaraan ada pada pribadi Nabi Muhammad. Dalam diri beliau terdapat teladan untuk kaum beriman (Q. 33:21) lebih dari itu, secara spesifik Kitab Suci menyebutkan kepribadian Nabi yang penuh pengertian dan toleransi serta lapang dada (Q. 3:159). Keteladanan Nabi dalam berperilaku yang penuh jiwa persaudaraan, pengertian, dan kelembutan kepada sesamanya itu merupakan salah satu wujud paling nyata pujian Allah bahwa beliau memiliki budi pekerti yang agung (Q. 68:4).

Berikut adalah prinsip atau nilai etis *keenam* yang dikembangkan oleh kalangan Islam Liberal, yaitu etika perdamaian.

Etika Perdamaian

Kalangan Islam Liberal sangat memperhatikan etika perdamaian. Nilai ini antara lain terdapat dalam Q. 8:61, yakni "*Dan jika mereka (musuh) condong ke perdamaian, maka condonglah kepadanya dan bertawakkal kepada Allah*". Ayat ini turun ketika hubungan antar-kelompok didasarkan pada prinsip konflik. Perdamaian di antara kelompok-kelompok sosial/suku pada waktu itu hanya terjadi jika ada perjanjian (*'ahd*) di antara mereka. Namun, kini hubungan antar-kelompok/negara didasarkan pada prinsip perdamaian, sehingga para ulama dan intelektual Islam Liberal kini menjadikan nilai perdamaian ini sebagai nilai dasar atau etika dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara.

Kualitas kepasrahan seorang Muslim yang bersumber dari makna *islām* harus menjelma dalam realitas kehidupannya. Kualitas kepasrahan tersebut harus diukur dari kenyataan sejauhmana kehidupan seorang Muslim mampu memberikan dan menjamin kedamaian bagi keberlangsungan kehidupan umat manusia. Kedamaian adalah suasana nyaman yang bebas dari gangguan pihak lain, bebas dari permusuhan, kebencian, dendam, dan segala perilaku yang menyusahkan orang lain. Islam menurut kalangan Islam Liberal, adalah jalan damai, ajaran Ilahiah yang bermuara pada kedamaian. Sejalan dengan prinsip ini, Islam sangat mendorong untuk berjiwa pemaaf, karena maaf sangat dekat dengan ketakwaan (Q. 2: 237).

Tidak ada satu ayat pun dalam al-Qur'an, dan tidak ada satu Hadis pun yang mengobarkan semangat kebencian, permusuhan, pertentangan, atau segala bentuk perilaku negatif , represif yang mengancam stabilitas

dan kualitas kedamaian hidup. Islam datang dengan prinsip kasih sayang *(ma<u>h</u>abbah),* kebersamaan *(ijtimā'iyah),* persamaan *(musāwah),* keadilan *('adālah),* dan persaudaraan *(ukhūwah),* serta menghargai perbedaan.[74]



Apabila liberalisme diartikan sebagai pemujaan kepada nalar semata, sehingga manusia sebagai ukuran kebenaran, pemikiran sebagai referensi akhir, tentu saja itu ditentang oleh Islam dan agama mana pun. Kalau akal sebagai ukuran kebenaran, agama lainnya, termasuk agama Kristen yang berkembang di Eropa dan Amerika, pun menentang, bukan hanya Islam. Semua agama menentang. Sebab ketika menelaah wilayah agama, secara otomatis berarti di dalamnya terdapat sumber yang absolut, yang kebenarannya melampaui pemikiran manusia.

(Rachman 2009: 893)

Komaruddin Hidayat, Rektor Universitas Islam Negeri (UIN), Jakarta. Ia mantan Direktur Yayasan Wakaf Paramadina dan memperoleh gelar master dan doktor dalam bidang filsafat Barat dari Middle East Technical University, Ankara, Turki.

Islam hadir untuk menyelamatkan, membela, dan menghidupkan kedamaian. Agama Islam adalah agama yang mendambakan perdamaian. Dalam aspek kebahasaan, *islām* sebenarnya mempunyai akar bahasa yang menyimpan makna perdamaian, keselamatan, kemaslahatan dan keadilan. Islam merupakan metamorfosa dari akar kata tiga huruf *(tsulātsī)* yaitu *salima-yaslamu-salāman*, berarti: selamat dan damai. Sedangkan Islam sendiri dari kata empat huruf *(rubā'ī)* yaitu *aslama-yuslimu-islāman,* yang berarti mendamaikan dan menyelamatkan.[75]

Islam berakar pada kata *salām*, artinya "aman" *(to be safe),* "keseluruhan" *(whole),* dan "menyeluruh" *(integral)*. Kata *silm* dalam al-Qur'an (Q. 2:108), berarti "perdamaian" *(peace),* sedangkan kata *salām*, dalam al-Qur'an (Q. 39:29), berarti "keseluruhan" *(whole)*, sebagai kebalikan dari "terpecah dalam berbagai bagian", walaupun *al-salām*, dalam al-Qur'an (Q. 4:91) mengandung arti "perdamaian". Kata *salām,* yang berarti

[74] Rumadi (ed.), *Kumpulan Khutbah Berwawasan Islam dan Demokrasi* (Jakarta: PPSDM UIN Jakarta, 2003), h. 75-79.

[75] Mun'im A. Sirry (ed.), *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2003), h. 180.

perdamaian pada semua bentukan katanya selalu disebut berulang-ulang dalam al-Qur'an, dan lebih banyak yang berbentuk kata benda dari pada kata kerja (157 kali: kata benda sebanyak 79 kali, kata sifat sebanyak 50 kali, dan kata kerja sebanyak 28 kali).[76]

Salah satu bentukan kata bendanya adalah *al-silm* yang berarti juga sama dengan *islām*, yaitu perdamaian (Q. 2:108). Secara normatif, setiap muslim dianjurkan mengucapkan salam perdamaian *(al-salām-u 'alaykum).* Makna *islām* seperti ini, menurut kalangan Islam Liberal mengandaikan, bahwa setiap Muslim harus menumbuhkan kedamaian di hati guna mendamaikan orang lain. Islam mesti diinternalisasikan ke dalam jiwa setiap Muslim, sehingga perdamaian, keselamatan dan kemaslahatan menjadi prinsip dan pijakan keberagamaan setiap umatnya. Sehingga dengan demikian, Islam sebagai agama aktif, meniscayakan langkah-langkah proaktif untuk selalu menebarkan perdamaian pada wilayah sosial-politik.

Juga, dalam rukun terakhir dari salat, yakni perilaku salam yang menengok ke arah kanan dan kiri itu adalah perlambang kuat kaum Muslim dianjurkan untuk menyebarkan perdamaian bukan saja kepada segenap manusia, namun kepada seluruh makhluk Tuhan. Tujuan salat sebagai sarana pendidikan budi luhur dan perikemanusiaan itu dilambangkan dalam ucapan salam sebagai penutupnya. Ucapan salam tidak lain adalah doa untuk keselamatan, kesejahteraan, dan kesentosaan orang banyak sebagai pernyataan kemanusiaan dan solidaritas sosial.[77]

Maka, perdamaian merupakan salah satu ciri utama agama Islam. Islam yang artinya mengandung makna *salām* (kedamaian/keselamatan) sebagaimana penjelasan di atas, menganjurkan untuk menjaga keharmonisan hubungan dengan sesama. Islam tidak hanya mementingkan hal-hal yang berkaitan dengan masalah keagamaan semata, melainkan juga permasalahan sosial yang tidak tertutup, dan membuka diri dengan mengedepankan persahabatan sesama umat manusia.[78] Perdamaian adalah kesepakatan bersama antara individu masyarakat, dan bangsa untuk melaksanakan perintah Tuhan dan perwujudan dari perdamaian universal,

[76] Humaidy Abdussami dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan Antar Agama,* h. 55-56.

[77] Nurcholish Madjid, "Shalat" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed), *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah,* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 406.

[78] Humaidy Abdussami dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan Antar Agama,* h. 60-61.

bukan penolakan berdasarkan paksaan untuk tidak melakukan sesuatu. Upaya untuk mencapai perdamaian adalah usaha keras yang harus dihargai sehingga menyebabkan tidak adanya kesedihan atau kehadiran perasaan rendah diri. Tidak ada satu komunitas pun yang dapat dikucilkan atas upayanya untuk menciptakan perdamaian.

Perdamaian memang impian semua orang, sehingga Nabi Muhammad menempatkan pada posisi yang penting dalam ajaran Islam. Seperti yang ditunjukkan oleh persaudaraan kaum Anshar dan kaum Muhajirin (ketika Nabi hijrah ke Madinah). Semangat persaudaraan inilah yang melahirkan kedamaian di setiap hati kaum Muslim dan berimbas pada rasa perdamaian dalam hubungan sosial, bahkan terhadap non-Muslim sekalipun. Setiap Muslim sejatinya dapat menebarkan kedamaian dalam kehidupan sosial yang pluralistik. Kehadiran Islam semestinya bisa mendamaikan di antara dua persengketaan dan pertikaian. Hakikat keimanan seseorang ditentukan sejauhmana ia bisa melakukan aksi-aksi keselamatan, sehingga apa pun persoalan yang muncul di tengah-tengah masyarakat bisa diselesaikan dengan jalan damai (Q. 49: 9).[79]

Teologi perdamaian merupakan khazanah keagamaan yang perlu ditanamkan kepada setiap individu, sehingga berislam adalah hidup secara damai dan memahami keragaman. Beragama tidak lagi konflik, tidak lagi membenci dan memusuhi orang lain. Sejauh upaya perdamaian dilakukan, di situlah sebenarnya esensi agama ditegakkan. Spirit perdamaian sejatinya harus menjadi budaya yang menghiasi kehidupan sehari-hari. Setiap individu, keluarga, masyarakat dalam pelbagai etnis, suku, ras, dan agama sedapat mungkin mengubur segala bentuk doktrin yang bertentangan dengan nilai-nilai perdamaian. Agama harus mampu mengungkap doktrin perdamaian ini untuk kedamaian di bumi.

Berikut adalah prinsip atau nilai etis *ketujuh* yang dikembangkan oleh kalangan Islam Liberal, yaitu etika kasih sayang.

Etika Kasih Sayang

Kalangan Islam Liberal sangat memperhatikan etika kasih sayang. Menurut mereka Islam adalah agama yang menjadi rahmat bagi seluruh alam, tidak terbatas kepada manusia, bahkan binatang dan tumbuh-

---

[79] Mun'im A. Sirry (ed.), *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, h. 180.

tumbuhan. Pendek kata, Islam diturunkan untuk menjadi rahmat bagi seluruh alam semesta.

Oleh karena itu, agama Islam dan "syariat" yang terkandung di dalamnya bersifat universal. Kata *raẖmah* berasal dari kata kerja *raẖima*. Dari kata asal ini, terdapat kata jadian lainnya dalam al-Qur'an, yakni: *raẖima, arẖam, marẖamah, raẖīm, raẖmān,* dan *ruẖm.*[80] Kata ini terulang sebanyak 114 kali dalam berbagai kata jadian yang lebih spesifik. Kata *al-raẖmān* terulang sebanyak 57 kali dalam al-Qur'an, sedangkan *al-raẖīm* 106 kali. Kedua kata itu juga berada di awal 113 surat dari 114 surat dalam al-Qur'an, yang berbunyi *bism-i 'l-Lāh-i 'l-raẖmān-i 'l-raẖīm.* Adapun kata yang paling popular dari kata-kata jadian tersebut adalah *raẖmān* dan *raẖīm*. Keduanya adalah sifat Allah. Ajaran Islam dan misi risalahnya dapat diringkas dalam ayat, "*Dan tiadalah kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam*" (Q. 21: 107).

Nabi Muhammad menjelaskan bahwa rahmat tidak hanya dianugerahkan bagi sahabatnya saja, tetapi akan tercurah kepada semuanya. Beliau juga menjelaskan bahwa barang siapa yang tidak mengasihi yang lain maka ia tidak akan diperlakukan dengan kasih. Jika dikaitkan dengan al-Qur'an (Q. 6: 16) maka orang yang mendapat rahim itu adalah mereka yang beruntung *(fawzan),* sedangkan orang yang berbuat dosa dan tidak meminta ampun kepada-Nya, maka ia tidak mendapatkan rahim-Nya. Mereka yang demikian itu adalah orang-orang yang merugi.[81]

Menurut Nurcholish Madjid, etika kasih sayang ini mendominasi segala sesuatu (Q. 7:156) sehingga semangat kasih sayang merupakan unsur utama moral ketuhanan yang dipesankan oleh al-Qur'an dalam surat al-Balad (Q.7) untuk ditegakkan di antara sesama umat manusia. Dalam surat al-Balad itu pesan menegakkan cinta kasih sesama manusia, yaitu semangat kemanusiaan pada umumnya, dikaitkan dengan pesan menegakkan kesabaran. Bagi orang yang mendapat rahmat dari Allah, perbedaan tidak akan menjadi unsur pertentangan. Misalnya, firman Allah agar kita selalu melakukan *ishlāẖ,* perdamaian antar sesama manusia, yang dinamakan rahmat (Q. 49:10). Etika cinta kasih menjadi ciri penting

---

[80] Humaidy Abdussami dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan Antaragama*, h. 81.

[81] M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an Tafsir Sosial berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, h. 215.

bagi orang beriman. Dalam sebuah hadis umat Islam didorong untuk meniru budi pekerti Tuhan, *"Tirulah akhlak Allah".* Salah satu yang paling penting adalah rahmah, satu-satunya sifat Allah yang diwajibkan atas diri-Nya.

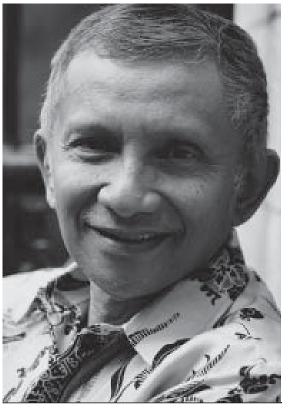
Beberapa kitab tafsir menjelaskan makna *al-rahmān* sebagai Mahakasih di dunia dan akhirat. Sedangkan *al-rahīm* adalah sifat Allah yang Mahakasih di akhirat. Kasih Allah sebagai *al-rahīm* adalah atas dasar pertimbangan keimanan. Orang yang beriman akan mendapatkan rahmat Allah sebagai *al-rahīm*. Orang yang mendapat rahmat Allah akan cukup rendah hati untuk melihat kemungkinan dirinya salah. Karena itu, setiap hari umat membaca *bismillāhirrahmānirrahīm* yang biasa diterjemahkan, "Atas nama Allah yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang". Dengan mengucap *bismillāh,* umat Islam menyadari bahwa seluruh perbuatan kita didasarkan pada kedudukan sebagai pengganti Tuhan *(khalīfatullāh)* di bumi. Oleh karena itu, apa pun yang dilakukan, akan dipertanggungjawabkan kepada Allah. Memulai pekerjaan dengan *bismillāh* berarti penegasan bahwa pekerjaan itu harus dilakukan dengan sebaik-baiknya dan penuh tanggungjawab.

Ungkapan *bismillāh* sebenarnya mempunyai dua makna sekaligus. *Pertama*, mengingat keagungan Tuhan. Ini merupakan ekspresi dari esensi iman. Iman mengandaikan kepercayaan dan keyakinan pada keesaan Tuhan. *Kedua*, memahami sifat Tuhan sebagai yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang. Artinya keagungan Tuhan tersebut dijelaskan dalam sifat-Nya yang mengajarkan kasih-sayang dan kerahmatan.[82]

Dalam al-Qur'an surat al-Isrā' (17) terdapat ayat-ayat yang memberikan ilustrasi makna *rahīm* (Q. 17: 23-24) yang menyangkut hubungan orang tua-anak. Hubungan antara orang tua dan anak dipersatukan dalam cinta yang istimewa, yakni *rahīm.* Cinta kasih anak kepada orang tua, adalah cinta yang lebih dekat dengan cinta Allah dibandingkan dengan cinta kasih kepada yang lain. Apalagi cinta orangtua, terutama ibu, kepada anak-anak mereka. Cinta yang tulus, yang murni. Itulah *rahīm,* cinta kasih. Ajaran tentang cinta kasih itu kemudian dilanjutkan dalam Q.17: 26 melalui kewajiban menunaikan hak, yakni hak kaum kerabat kita sendiri dan orang-orang miskin, yang menjadi bagian dari cinta kasih. Jika kita mengingkari hak itu, artinya kita melupakan tangungjawab sosial kita,

[82] Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 127-128.

maka itu berarti kita telah mendustakan agama. Karena itu berdasarkan hukum silogisme, menurut kalangan Islam Liberal, maka wujud cinta kasih itu antara lain adalah menunaikan tanggungjawab sosial. Itulah manifestasi cinta kasih kita kepada sesama manusia, terutama bagi yang membutuhkan atau yang mempunyai hak atas itu.[83]



Liberalisme memberikan inspirasi bagi semangat kebebasan berpikir kepada masyarakat untuk mencari solusi terbaik dalam menghadapi masalah-masalah yang tengah dihadapi. Sehingga, jika ada kompetisi gagasan atau kompetisi ide serta rivalitas antar-pemecahan intelektual bagi masalah-masalah yang konkret, justru dipuji dan dianjurkan dalam Islam.

(Rachman 2009: 1017)

M. Amien Rais, Ketua Dewan Penasehat Pusat PAN (Partai Amanat Nasional). Ia meraih gelar Doktor (Political Science) pada University of Chicago. Mantan Ketua MPR ini sekarang menjadi Anggota Dewan Penasehat PP Muhammadiyah.

Manifestasi rasa kasih sayang atau *ra<u>h</u>īm* itu diwujudkan dalam beberapa sikap dan tindakan yang penting. *Pertama*, menafkahkan harta untuk orang lain yang membutuhkan, tidak saja di waktu lapang, bahkan di waktu sempit. *Kedua*, menahan amarah. *Ketiga*, memaafkan kesalahan orang lain. Islam adalah agama yang mempunyai kelenturan, yang diekspresikan melalui penghayatan terhadap jantung dari keimanan itu sendiri. Jantung keimanan tersebut adalah kasih sayang. Bahkan tanpa kasih sayang, Islam tak mungkin mengalami akselerasi perkembangan yang cukup luas, seperti sekarang. Di sinilah ajaran kasih sayang menjadi penting. Di tengah perbedaan apa pun harus dilandasi pula dengan kasih sayang, sehingga perbedaan tidak mengakibatkan konflik sosial. Kasih sayang harus menjadi mekanisme eksternal, terutama dalam hubungan umat Islam dengan umat lain. Menyeru umat untuk membangun tali kasih sayang (*sīlat al-ra<u>h</u>m*) adalah hakikat dari ajaran Islam.

[83] M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial berdasarkan Konsep-konsep Kunci,* h. 217.

Dalam pasal berikut akan diuraikan bagaimana prinsip-prinsip etis di atas dikembangkan secara metodis untuk mendapatkan sebuah argumen Islam untuk sekularisme, liberalisme dan pluralisme.

Metode Pemikiran Islam Liberal

Tafsir al-Qur'an dalam Perspektif Liberal

Ada keyakinan yang lazim dimiliki oleh kaum Muslim bahwa al-Qur'an adalah wahyu Allah, kitab suci dan sumber paling utama dan otoritatif bagi aktifitas kehidupan sehari-hari. Al-Qur'an sendiri menyatakan diri sebagai kitab yang menjelaskan segala hal *(tibyān li kullli syay')*. Namun demikian, menjelaskan segala hal di sini, bukan berarti bahwa al-Qur'an menjelaskan sedetail-detailnya tentang masalah-masalah kehidupan. Sebab dalam kenyataannya tidaklah demikian. Al-Qur'an tidak mungkin menjelaskan secara rinci persoalan-persoalan kehidupan yang berkembang dan berubah secara terus menerus. Karenanya pernyataan al-Qur'an sebagai kitab yang menjelaskan segala hal harus dipahami secara tepat. Al-Qur'an menjelaskan segala hal hanyalah berarti kitab suci ini mengemukakan prinsip-prinsip dasar, nilai-nilai moral dan ketentuan-ketentuan umum.

Al-Qur'an ibarat puncak gunung es yang terapung.[84] Yang terlihat hanya sepuluh persen, sedangkan sembilan puluh persen sisanya ada di bawah permukaan air. Sembilan puluh persen inilah yang masih diselubungi oleh keterbatasan metodologis dan reifikasi sejarah. Reifikasi itu harus dibongkar, dan metodologi baru pun mesti dihadirkan—yaitu sebuah metodologi yang diharapkan dapat menembus endapan sejarah yang telah terdistorsi sampai ke dasar-dasarnya.

Kalangan Islam Liberal meyakini bahwa firman Tuhan dalam al-Qur'an selalu menciptakan suatu pesan baru, hukum, komunitas, dan peradaban baru. Islam tidak dapat dipahami terpisah dari kekuatan unik yang menggerakkannya, yakni kekuatan firman Tuhan yang kreatif, karena selama firman ini terus menjadi efektif secara kreatif di dalam jiwa, masyarakat dan sejarah manusia, maka Islam akan mencapai kemajuan. Sebagai "kitab kreatif" al-Qur'an adalah gambaran dinamisme kreativitas Tuhan yang menakjubkan, dan perintah-perintah-Nya agar selalu

---

[84] Sibawaihi, *Hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman* (Bandung: Jalasutra, 2007), h. 13. Lihat juga, Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, (Jakarta: Gaung Persada Press, 2007), h. 119.

berada dalam lingkaran dinamisme. Dinamisme kreativitas Tuhan dapat dialihkan kepada manusia, karena Tuhan meniupkan jiwa-Nya kepada manusia, menjadikan manusia sebagai khalifah-Nya di muka bumi, dan memberinya kepercayaan berupa kreativitas.

Oleh karena itu, tanpa adanya kritisisme, mustahil al-Qur'an bisa dipahami maknanya secara komprehensif. Selama ini ada kesalahan pendekatan dalam mengkaji ilmu-ilmu keislaman. Kesalahan ini berkisar pada ketidaksesuaian antara ajaran dengan pesan orisinal etis al-Qur'an, diakibatkan oleh pendekatan kajian yang digunakan yang umumnya tidak memperhatikan aspek keterkaitan ayat-ayat serta pengabaian aspek historis dari agama ini. Pergumulan intelektual Islam selama ini tidak diarahkan untuk pencapaian-pencapaian gagasan yang baru, melainkan hanya dimanfaatkan untuk mempertahankan pengetahuan yang telah ada. Sehingga dalam diskursus pemikiran keislaman ada sebuah tendensi yang sangat kuat untuk bersikap mempertahankan mati-matian terhadap—meminjam istilah Thomas Kuhn—*'normal science',* dan bukannya pada pengembangan ilmiah untuk memasuki wilayah *'revolutionary science'.* Atau bila memakai istilah Karl R. Popper, kita sering kali menemukan banyak hal dalam wilayah "konteks justifikasi" *(context of justification)* pada ilmu-ilmu keislaman dan sedikit sekali yang berkaitan dengan "konteks penemuan-penemuan baru" (*context of discovery*).

Karenanya, tuntutan untuk melakukan rekonstruksi dan pengujian ulang secara kritis mengenai sikap pandang umat Muslim terhadap Islam di masa lalu yang selama ini ada merupakan sebuah hal yang niscaya, sebagai upaya pemecahan persoalan yang pelik dalam wilayah *normal science,* dengan tidak meninggalkan *the heuristic principle*, yakni prinsip untuk melakukan pengkajian dan penelitian secara terus-menerus untuk menemukan penemuan baru, mengingat metode dan cara pandang yang digunakan dalam studi keislaman selama ini secara *mainstream* masih berdiri pada wilayah "normativitas" *an sich.* Pengkajian dan pegujian ulang ini meniscayakan pembaruan tafsir yang bersifat menyeluruh.

Dari problem ini, akan diuraikan beberapa metode yang telah umum dipakai, tetapi tidak menutup kemungkinan dalam penjabarannya diperlukan adanya desain untuk menunjukkan kekhususan ontologi serta memberikan ilustrasi mengenai metodologi yang dipakai. Hal itu dimaksudkan untuk meliberalkan atau menghistoriskan kembali secara baru—untuk tidak mengatakan Islam agama yang tidak historis, mengingat sudah banyak kajian

tentang pemikiran Islam dengan menggunakan pendekatan historis, salah satunya adalah yang telah dilakukan oleh kalangan Islam Liberal, melalui wacana-wacana keislaman, khususnya yang berhubungan dengan tafsir al-Qur'an mengenai sekularisme, liberalisme dan pluralisme.

Dampak Penafsiran Tekstual

Kalangan Islam Liberal meyakini bahwa dalam berbagai macam penafsiran terhadap al-Qur'an, model penafsiran tekstual yang mengabaikan konteks dan aspek historisitas sebagaimana banyak ditemukan di kalangan tekstualis—yang konservatif sampai radikal—dalam tataran sosiologis tidak jarang telah berimplikasi pada stigmatisasi terhadap kelompok lain, seperti stigmatisasi *murtād, kāfir, musyrik* dan sebagainya.

Pembacaan yang ideologis dan tendensius ini pada akhirnya melahirkan apa yang disebut Khaled Abou el-Fadl, sebagai "hermeneutika otoriter" *(authoritarian hermeneutic)*[85] atau istilah Nasr Hamid Abu Zayd sebagai pembacaan "ideologis-tendensius" *(qirā'ah talwīniyah mughridlah)* atas teks.[86] Bagi Abou el-Fadl, yang diamini kalangan Islam Liberal, hermeneutika otoriter terjadi ketika mekanisme pencarian makna teks ditundukkan dari teks ke dalam pembacaan yang subjektif dan selektif. Subjektivitas dan selektivitas yang dipaksakan dengan mengabaikan maksud tekstual dan realita ekstra-tekstual teks inilah yang menjadikan teks didominasi selera penafsir. Teks dibuat tunduk kepada ideologi penafsir, dan akibatnya, bias penafsir menjadi pengganti dari teks. Penafsir tidak hanya telah berusaha mengonstruksi makna teks, tetapi lebih dari itu, ia bahkan telah mengonstruksi teks itu sendiri. Pembacaan seperti ini disadari sangat berbahaya, karena otonomi teks dinafikan, dan kandungan makna teks disesuaikan dengan maksud dan kehendak sang penafsir.

Dengan demikian, dalam kasus teks-teks (yang dianggap) "suci", otoritarianisme akan membawa dampak sangat besar. Sebab "otoritas suci" yang dikandung oleh teks—yang diandaikan kaum beriman sebagai "otoritas Ilahi"—dapat dengan mudah dianggap sama dengan otoritas sang penafsir. Pembacaan seperti ini yang pada akhirnya melahirkan "otoritarianisme moral".

---

[85] Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter Ke Fikih Otoritatif* (Jakarta: Serambi, 2003), h. 56-57 dan 96.

[86] Nasr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Keagamaan* (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 59.

Melihat kecenderungan ini, tidak terlalu mengherankan jika dikatakan bahwa yang paling berbahaya adalah ketika seorang manusia merasa bisa mengklaim dan memahami secara persis kehendak Tuhan, yaitu melalui Kitab Suci: bahwa apa yang tertera dalam Kitab Suci mencerminkan *in toto* kehendak Tuhan.[87] Pokok pikiran kaum tekstualis-fundamentalis adalah *ḫākimiyat Allāh*—yaitu pengakuan atas otoritas Tuhan dan syariatnya-Nya semata di atas bumi, dan ketundukan manusia hanya kepada-Nya.[88] Tiada otoritas dan syariat kecuali syariat dan otoritas Allah. Akibatnya, mereka begitu eksklusif terobsesi membedakan secara diametral antara *self* dan *the other*—meminjam istilah Hassan Hanafi. *Self* adalah kaum tekstualis-fundamentalis (yang benar) dan *the other* (yang salah) adalah orang di luar mereka. Di sini agama semakin menunjukkan kesakralannya, karena semakin lama semakin disakralkan

---

[87] Ulil Abshar-Abdalla, "Fundamentalisme Agama: Mungkinkah Mendirikan 'Kota Tuhan' Kembali?" "Kata Pengantar" dalam Sumanto Al-Qurtuby, *Lubang Hitam Agama: Mengkritik Fundamentalisme Agama, Menggugat Islam Tunggal* (Yogyakarta: Ilham Institute dan Rumah Kata, 2005), h. 16-17.

[88] Menurut Nashr Hamid Abu Zayd, upaya-upaya untuk mengeliminir nalar demi kepentingan teks bermula dari peristiwa mushaf yang diangkat di atas ujung tombak, dan seruan untuk menjadikan Kitab Allah sebagai "hakim" oleh pihak Muawiyah dalam perang shiffin. Semua sepakat bahwa sikap tersebut merupakan "tipuan" ideologis yang dengan mengatasnamakan teks, tipuan tersebut mampu memporakporandakan barisan kekuatan musuh dan mampu menciptakan perpecahan di antara mereka. Perpecahan ini pada akhirnya mampu mengakhiri pertikaian untuk kemenangan Bani Umayah. Tipu daya dengan cara menyerukan agar mushaf dijadikan hakim (arbitrase/*taḫkīm*) membawa tipuan tersebut mengalihkan pertentangan dari wilayah politik-sosial ke wilayah lain, yaitu wilayah agama dan teks. Dalam pandangan Nasr, ketika pertentangan soal politik bergeser dari wilayah realitas ke wilayah teks, maka nalar ikut bergeser kepada teks. Tugas utamanya terbatas hanya mengembangkan teks untuk menjustifikasi realitas secara ideologis. Sikap ini pada akhirnya mendukung status quo, baik oleh pakar pemerintah maupun oposisi selama pertentangan bergeser menjadi perdebatan agama di seputar interpretasi teks. Di samping itu teks dijadikan alat arbitrase dalam wilayah pertentangan sosial politik, menjadikan efektifitas teks sedemikian meluas hingga mencapai batas hegemonik dalam wacana agama akhir-akhir ini sebagaimana yang tampak dalam prinsip *al-ḫākimiyah* dalam wacana agama kontemporer, yaitu jika prinsip menjadikan teks sebagai *arbitrase* menyebabkan independensi nalar hancur karena nalar bergeser menjadi pengikut setia teks, berlindung dan bersembunyi dibalik teks. Maka kenyataannya justru itulah yang terjadi secara gradual dalam peradaban Arab Islam hingga muktazilah diberangus pasca era al-Makmun, dan mempunyai dampak terus menerus hingg adewasa ini. *Lihat*, Nasr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Keagamaan* (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 59-61.

oleh penganutnya. Agama seperti ini tak akan mampu lagi menyinari sejumlah krisis yang dihadapi manusia, karena agama diharamkan dari kenyataan kekinian. Agama bungkam seribu bahasa. Agama hanya



Kalau yang dimaksud dengan liberalisme adalah kebebasan individu atau kebebasan berpikir, maka al-Quran jelas mendukung atau menyetujui. Tetapi kalau yang dimaksud dengan liberalisme adalah kebebasan tanpa memperhatikan hak-hak orang lain, al-Quran sangat tidak menyetujui. Maka jangan sampai kebebasan kita mengganggu kebebasan orang lain.

(Rachman 2009: 1053)

M. Quraish Shihab, Direktur Pusat Studi al-Quran (PSQ). Mantan Menteri Agama Kabinet Pembangunan VII (1998) ini meraih gelar Lc, master, dan doktornya dalam bidang Tafsir dan Ulum al-Qur'an dari Universitas Al-Azhar, Mesir.

membela dirinya sendiri, yaitu dengan memunculkan ritualisme dan kepatuhan apologetik yang luar biasa.

Realitas tersebut di atas dapat mengakibatkan munculnya dampak yang fatal, yaitu agama kehilangan vitalitasnya. Keberagamaan menjadi sebuah keterpaksaan, dan dalam beragama itu digunakan (bukan ditafsirkan) doktrin-doktrin keagamaan secara kaku dan rigid. Agama dipaksa ditarik ke dalam wilayah publik dengan cara mengimpor seluruh yang tersedia dalam agama secara *taken for granted.* Atas nama Tuhan, agama lalu dianggap sebagai dokumen yang sakral yang ditasbihkan bisa mengatasi banyak hal, mulai dari persoalan-persoalan yang bersifat general *(al-kullīyāt)* hingga persoalan-persoalan yang bersifat partikular (*al-juz'īyāt).* Islam lalu dipahami sebagai agama yang bisa menyelesaikan seluruh persoalan dari A sampai Z. Yang dijadikan sandaran adalah teks-teks suci yang dipahami secara kaku dan rigid. Agama seakan-akan berbicara banyak hal, tetapi sebenarnya tak memberikan sinaran baru bagi problem kemanusiaan. Ini menurut para pemikir Islam Liberal menandakan bahwa keberagamaan menghadapi persoalan serius, yaitu ketika agama tidak hadir sebagaimana mestinya dalam persoalan-persoalan kemanusiaan.

Memang, secara sepintas keberislaman tersebut merupakan keberislaman yang total. Islam tidak hanya dipahami sebagai agama, melainkan juga sistem dan aturan-aturan formal-legalistik. Namun satu hal yang menjadi kekhawatiran para pemikir Islam Liberal, tatkala keberislaman seperti itu semakin mempersempit. Islam lalu menjadi agama yang hanya menebarkan tali kasih bagi umatnya sendiri, sedangkan bagi agama lain senantiasa memunculkan kecurigaan—bahkan juga pada kalangan Islam lain yang berbeda (misalnya kasus Ahmadiyah). Islam menjadi agama yang sah untuk dirinya sendiri (*shālih̲ li-nafsih*), akan tetap tidak sah untuk orang lain (*ghayr shālih̲ li-ghayrih*). Ini merupakan dampak negatif dan pemaknaan yang keliru terhadap konsep Islam sebagai relevan untuk seluruh ruang dan waktu (*al-Islām shālih̲-un li-kulli zamān-in wa makān-in*).

Kesimpulannya pemahaman tekstual-literalistik ini akan menimbulkan pelbagai problematika serius. *Pertama,* munculnya klaim kebenaran. Artinya, kebenaran tidak lagi milik semua agama, suku dan ras, melainkan dipersepsikan dan dibatasi oleh dan untuk kalangannya saja. Akibatnya, Islam dipersepsikan menjadi agama yang bisa mengatasi dan merepresentasikan kebenaran yang dibawa agama-agama lain. Bukan hanya itu, bahkan Islam dipersepsikan sebagai kebenaran tunggal.

Kedua, munculnya monopoli tafsir. Kecenderungan ini merupakan konsekuensi logis dari klaim kebenaran yang menyebabkan lahirnya sakralisasi terhadap tafsir keagamaan. Apa yang diproduksi agamawan (ulama) sepanjang sejarah peradaban Islam merupakan sejarah yang bersifat reproduktif dan regresif, yaitu sejarah yang selalu kembali kepada masa lalu. *Ketiga,* munculnya kekerasan dengan mengatasnamakan agama. Dampak yang pertama dan kedua merupakan karakter dari sakralisasi terhadap doktrin dan dogma keagamaan. Sedangkan kekerasan dan radikalitas merupakan dampak lanjutan dari konteks sosial yang secara riil memiskinkan komunitas agama tertentu. Kenyataan tersebut telah memberikan legitimasi untuk melakukan kekerasan yang seakan-akan mendapatkan justifikasi dari agama. Misalnya, doktrin jihad dalam tradisi Islam sering kali dijustifikasi oleh sebagian kelompok dan sekte untuk mengabsahkan kekerasan. Jihad disakralkan sebagai pengorbanan untuk Tuhan, kendatipun dengan menggunakan kekerasan. Kelompok tekstualis lebih mengutamakan kemapanan suatu doktrin agama dan berpijak pada sikap literer yang sangat kaku *(intransingent literal)* dan tidak mengakui kompromi.

Kelompok tekstualis dengan sikapnya yang sangat ekstrem tersebut jelas tidak memiliki prospek. Sangat diragukan kemampuannya dalam menjawab masalah-masalah makna *(meaning)* riil yang muncul dari proses globalisasi dewasa ini.

Para pemikir Islam Liberal sangat sadar bahwa keberagamaan tak bisa lepas dari pengaruh teks agama berikut penafsirannya. Wajar kalau kemudian fenomena radikalisme, fanatisme, fundamentalisme, bahkan ekstremisme umat beragama dituduh bermula dari penafsiran teks yang serba formalistik simbolik sehingga terkesan kaku, rigid dan tidak fleksibel. Pemahaman yang muncul sering kali bersifat literal-verbal, tekstual, bukan kontekstual. Akibatnya teks agama hanya dipahami pada tataran permukaan. Sedang hal yang bersifat mendasar terabaikan. Itu sebabnya kalangan Islam Liberal mencoba menggali kembali hermeneutika sehingga bisa keluar dari pandangan serba tekstual ini dengan cara mengembangkan metodologi pemikiran Islam yang liberal, yang sebagiannya dicarikan dari metodologi pemikiran Islam klasik—yang kemudian "diliberalkan"

Berikut adalah beberapa metodologi yang telah dikembangkan kembali secara liberal oleh kalangan Islam Liberal. *Pertama*, *asbāb al-nuzūl* (analisis atas sebab-sebab turunnya ayat).

Asbāb al-Nuzūl

Dalam tradisi pemikiran Islam klasik, *asbāb al-nuzūl* adalah konsep, teori atau berita tentang adanya "sebab-sebab turun"-nya wahyu tertentu dari al-Qur'an kepada Nabi Muhammad, baik berupa satu ayat, satu rangkaian ayat, atau satu surat. Konsep ini muncul karena dalam kenyataan, seperti sejarah Islam, diketahui dengan cukup pasti adanya situasi atau konteks tertentu diwahyukan suatu firman. Pengetahuan *asbāb al-nuzūl* akan membantu seseorang memahami konteks diturunkannya sebuah ayat suci. Konteks itu akan memberi suatu penjelasan tentang implikasi sebuah firman, dan memberi bahan melakukan penafsiran dan pemikiran tentang bagaimana mengaplikasikannya sebuah firman itu dalam situasi yang berbeda.[89] Dengan demikian, ilmu *asbāb al-nuzūl* memberikan bekal kepada kita berupa materi baru yang memandang teks dapat merespon

---

[89] *Lihat*, Nurcholish Madjid, "Konsep *asbāb al-nuzūl*: Relevansinya Bagi Pandangan Historisis Segi-segi Tertentu Ajaran Keagamaan" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed), *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah,* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 24-25.

realitas, baik dengan cara menguatkan ataupun menolak, dan menegaskan hubungannya yang dialogis dan dialektika dengan realitas.

Sumber pengetahuan tentang *asbāb al-nuzūl* diperoleh dari penuturan para sahabat Nabi,[90] dan diteliti kebenarannya dengan cara yang sama seperti Hadis pada umumnya. Seperti halnya persoalan Hadis pada umumnya, penuturan atau berita tentang suatu sebab turunnya wahyu tertentu juga dapat beraneka ragam, sejalan dengan keanekaragaman sumber berita.[91] Artinya, mengetahui sebab-sebab turunnya sejumlah besar teks al-Qur'an secara pasti dan meyakinkan tidak selalu menjadi masalah yang mudah. Sebab, terkadang kita dapatkan banyak riwayat yang melontarkan sebab-sebab yang berbeda bagi turunnya suatu ayat itu sendiri.

Kekeliruan dalam memahami teks-teks al-Qur'an sesungguhnya dapat dihindari hanya ketika orang melihatnya dalam konteksnya masing-masing, baik konteks linguistiknya, konteks ketika ayat diturunkan maupun konteks sosio kultural yang melingkupinya. Ulama yang tidak mengakui *asbāb al-nuzūl* akan menghadapi persoalan ketika menafsirkan sebuah firman Allah, karena dalam kenyataan, firman itu mempunyai

---

[90] Kadang kala riwayat para sahabat mengenai *asbāb al-nuzūl* sedemikian validnya hingga mencapai taraf Hadis musnad. Padahal, tak seorang pun menyadari bahwa periwayatan mengenai *asbāb al-nuzūl* baru muncul pada masa tabiin. Pada masa sahabat tidak dirasa perlu berupaya meriwayatkan peristiwa-peristiwa yang menyebabkan ayat-ayat itu turun; ayat per ayat atau peristiwa per peristiwa. Realitas praktis tidak mengharuskan mereka yang semasa dan menyaksikan turunnya wahyu untuk meriwayatkan peristiwa-peristiwa dan sebab-sebab turunnya ayat secara terperinci. Apa yang muncul dari sahabat dalam masalah ini hanyalah jawaban terhadap pertanyaan pada masa berikutnya, yaitu masa para tabiin yang mengalami kesulitan dengan beberapa makna teks sehingga mereka ingin mengetahui *asbāb al-nuzūl*-nya untuk menyingkapkan *dalālah-dalālah* tersebut. *Lihat*, Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, h. 144-145.

[91] *Lihat*, Nurcholish Madjid, "Konsep *asbāb al-nuzūl*: Relevansinya Bagi Pandangan Historisis Segi-segi Tertentu Ajaran Keagamaan", h. 25. Pada masa awal Islam pernah terjadi perselisihan dalam memahami al-Qur'an ketika menafsirkan ayat tanpa mengetahui sebab-sebab turunnya. Sahabat Umar bin Khaththab bertanya-tanya tentang bagaimana umat Islam berselisih padahal Nabi dan kiblatnya sama (satu). Abdullah bin Abbas menjawab kepadanya: "Al-Qur'an telah diturunkan kepada kita. Kita membacanya, dan kita pun mengetahui bagaimana ayat itu turun,. Suatu saat akan muncul kaum setelah kita yang membaca al-Qur'an dan tidak mengetahui bagaimana ia turun. Mereka memiliki pendapat-pendapat, mereka memperselisihkannya dan arena perbedaan pendapat itu menjadikan mereka saling membunuh." Lihat, Muhammad Said Al-Asymawi, *Nalar Kritis Syariat* (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 57.

konteks yang kadang-kadang tidak perlu lagi menunggu berita seperti Hadis sebab konteksnya telah termuat di dalamnya. Dengan konsep *asbāb al-nuzūl,* al-Qur'an tidak hanya dipahami dari segi keumuman lafadznya sebagaimana terdapat dalam kaidah, *al-'ibrat-u bi-'umūm-i 'l-lafzh-i lā bi-khushūsh-i 'l-sabab-i,* melainkan sebaliknya harus dipahami dengan menggunakan kondisi objektif yang melahirkan sebuah teks, sebagaimana dikenal dalam kaidah, *al-'ibrat-u bi-'umūm-i 'l-sabab-i lā bi-khushūsh-i 'l-lafzh-i.* Keduanya harus dijadikan sebagai kaidah yang saling melengkapi dan menyempurnakan sehingga dapat menguak mutiara-mutiara yang terpendam di dalam dasar al-Qur'an.

"Bagi pengkaji al-Qur'an, pengetahuan tentang *asbāb al-nuzūl* adalah sesuatu yang niscaya". Ketidakmengertian orang mengenai hal ini dapat menjebaknya kepada kesalahpahaman, kesulitan-kesulitan dan kontradiksi-kontradiksi, dan perselisihan antarmanusia. "Untuk memahami teks bahasa Arab dengan mana al-Qur'an diturunkan diperlukan pengetahuan tentang sejumlah kondisi dan konteks *(muqtadlayāt al-aḫwāl);* kondisi bahasa *(nafs al-khithāb),* konteks *mukhāthib (author)* dan konteks *mukhāthab (audience)* ... dan untuk memahami ini diperlukan pula konteks-konteks di luarnya yang lebih luas *(al-umūr al-khārijiyah)*".[92]

Betapa pentingnya *asbāb al-nuzūl* ini, "seandainya al-Qur'an disusun berdasarkan urutan turunnya ayat sesuai dengan referensi *asbāb al-nuzūl* mungkin akan sangat membantu perumusan berbagai persoalan dalam kajian al-Qur'an secara umum".[93] Namun demikian, *asbāb al-nuzūl* hendaknya tidak dipandang sebagai penentu atau alasan yang tanpanya ayat tidak akan diturunkan. Dalam kenyataannya, tidak ada banyak teks mengenai satu peristiwa. Hipotesis adanya banyak teks sebagai jawaban atas satu peristiwa membawa pada pemisahan antara teks dan *dalālah*-nya dan oleh karena itu membawa pada penghancuran terhadap konsep teks itu sendiri.

Dalam melihat *asbāb al-nuzūl*, selalu perlu disadari bahwa di dalam teks senantiasa ada tanda-tanda yang kalau dianalisis dapat menyingkapkan apa yang merupakan sesuatu yang berada di luar teks, dan oleh karena itu penyingkapan *asbāb al-nuzūl* dapat dilakukan dari dalam teks sebagaimana menyingkapkan *dalālah* teks dapat dilakukan dengan mengetahui konteks

---

[92] Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme*, h. 87.

[93] Nashr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majas dalam Al-Qur'an Menurut Mu'tazilah* (Bandung: Mizan, 2003), h. 207.

eksternalnya. Oleh karenanya, *asbāb al-nuzūl* harus bersandar sepenuhnya pada pendekatan sejarah untuk menemukan makna teks dan pada analisis latar sosiologis—di mana *asbāb al-nuzūl* menjadi bagiannya—demi memahami sasaran al-Qur'an. Sebab untuk memahami al-Qur'an, tak ada bimbingan yang lebih penting dari pada pengetahuan tentang kapan dan dalam situasi apa ayat al-Qur'an itu diturunkan.[94] Oleh karena itu mereka memperhatikan segi metodis penafsiran *nāsikh-mansūkh* (penghapusan atau pembatalan, abrogasi).

Selanjutnya adalah metodologi yang telah dikembangkan kembali secara liberal oleh kalangan Islam Liberal yang kedua: *nāsikh-mansūkh.*

Nāsikh-Mansūkh

Berkaitan dengan *asbāb al-nuzūl* di atas, muncul teori lain yang disebut teori *naskh* (penghapusan/pembatalan). Ia adalah terminologi yang biasa digunakan oleh para ahli tafsir untuk menunjukkan adanya ayat-ayat yang membatalkan *(nāsikh)* dan ayat-ayat yang dibatalkan *(mansūkh).* Teori ini dimunculkan oleh mayoritas ulama oleh karena adanya ayat-ayat yang dianggap saling bertentangan makna literalnya yang tidak mungkin lagi dapat dikompromikan. Menurut teori ini, ayat-ayat yang menghapus *(nāsikh)* adalah ayat-ayat yang diturunkan belakangan. Sementara ayat-ayat yang dihapus *(mansūkh)* merupakan ayat-ayat yang diturunkan lebih dahulu.

Dalam kajian tradisional tentang al-Qur'an dan syariat Islam, ini berarti verifikasi dan elaborasi berbagai modus pembatalan. Beberapa ketentuan hukum yang sudah berlaku, kemudian dicabut atau berakhir masa pemberlakuannya dan diganti dengan ketentuan hukum lain. Hal seperti ini, jika dilihat dari sudut pendekatan ilmu hukum adalah hal yang lumrah dan banyak terjadi. Bahwa suatu undang-undang atau peraturan hukum lainnya dicabut atau dinyatakan tidak berlaku lagi, kemudian diganti dengan menetapkan undang-undang atau peraturan lain. Fenomena *naskh* yang diakui oleh para ulama ini bagi para pemikir Islam Liberal merupakan bukti terbesar akan adanya dialektika hubungan antara wahyu dan realitas,[95] yakni pertautan antara normatifitas dan historisitas.[96]

---

[94] *Lihat*, Farid Esack, *Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme, Membebaskan Yang Tertindas,* h. 89.

[95] Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an Kritik Terhadap Ulumul Qur'an,* h. 153.

[96] Lebih lengkapnya *lihat*, M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), h. 26.

Bukti tentang hal ini adalah *"Tiap ayat yang Kami batalkan, atau Kami jadikan manusia lupa kepadanya, Kami datangkan yang lebih baik atau yang sebanding dengannya. Tidakkah kamu mengetahui bahwa Tuhan berkuasa atas segala sesuatu?"* (Q. 2: 106).



Liberalisme bukan kebebasan tanpa batas, tapi sebuah upaya menghargai hak-hak individu. Setiap individu mempunyai hak-hak dasar seperti hak hidup, hak berekspresi, hak beragama, dan sebagainya. Jika liberalisme dipahami sebagai penghargaan terhadap hak-hak dasar itu, maka seharusnya agama menjadi elan vital perubahan. Ini selaras dengan beberapa ayat yang menyebutkan Rasulullah diutus untuk meringankan beban-beban manusia.

(Rachman 2009: 1107)

Maman Imanul Haq Faqieh, Pengasuh Pondok Pesantren al-Mizan, Majalengka, Jawa Barat dan Anggota Dewan Syura DPP Partai Kebangkitan Bangsa.

Secara garis besar, terdapat tiga kategori utama dalam berbagai bahasan tentang *nāsikh-mansūkh*. *Pertama*, wahyu yang terhapus baik hukum maupun bacaannya di dalam mushaf *(naskh al-ḫukm wa al-tilāwah)*. *Kedua*, wahyu yang hanya terhapus hukumnya, sementara teks atau bacaannya masih terdapat di dalam mushaf *(naskh al-ḫukm dūna al-tilāwah)*. Dan *ketiga*, wahyu yang terhapus teks atau bacaannya, tetapi hukumnya masih berlaku *(naskh al-tilāwah dūna al-ḫukm)*.[97]

"*Naskh* merupakan salah satu hal yang diberikan secara khusus bagi umat ini dalam rangka memberikan kemudahan. Mereka (orang-orang yang menolak *naskh*) menolak pendapat bahwa Allah me-*naskh* sesuatu setelah diturunkan dan dipraktikkan." Mereka menegaskan bahwa penetapan yang *naskh* dari yang *mansūkh* dari ayat-ayat al-Qur'an pada dasarnya berpegangan pada pengetahuan kesejarahan yang cermat terhadap *asbāb al-nuzūl* dan kronologi turunnya ayat.[98]

---

[97] Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an,* h. 225.

[98] Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an,* h. 158-159.

Menggantikan sebuah teks dengan teks lain dengan segala konsekuensinya berupa membatalkan suatu hukum dengan hukum lain dapat dikaji dari berbagai sudut, dan yang terpenting adalah memperhatikan hukum pentahapan dalam proses perubahannya. Apabila teks dalam konsepnya yang dasariah merupakan wahyu yang berangkat dari batas-batas konsep realitas, maka tentunya teks dalam perkembangannya sangat memperhatikan realitas teks tersebut. Perubahan merupakan sikap yang konstan dan senantiasa mengiringi realitas. Selama teks merupakan teks yang diarahkan pada realitas, maka kondisi realitas harus dipertimbangkan. Pengertian penggantian dalam ayat-ayat adalah penggantian hukum-hukum, bukan mengubah teks dengan membatalkan yang lama dengan yang baru baik secara tekstual maupun hukumnya, tetapi untuk pemantapan khususnya di bidang hukum.[99]

Memahami pengertian *naskh* sebagai penghapusan total terhadap teks bertentangan dengan semangat mempermudah penahapan dalam pentasyri'an. Pemikiran ini juga telah dikembangkan oleh sejumlah reformis dan pemikir kontemporer, seperti Sir Sayid Ahmad Khan (w. 1898) dan Ismail al-Faruqi (w. 1986) yang berpendapat bahwa wahyu-wahyu yang turun sebelumnya dalam situasi tertentu dan yang diubah atau diperbaiki kemudian, tidaklah benar-benar dibatalkan. Mereka berpendapat, dari pada menganggap bahwa yang sebelumnya itu dibatalkan oleh yang setelahnya, lebih tepat jika memandangnya tetap sah untuk diterapkan dalam kondisi yang serupa dengan saat turunnya wahyu tersebut. Dengan demikian, istilah *naskh,* penghapusan atau pembatalan lebih tepat dimaknai sebagai penghentian sementara, karena konteks yang tidak memungkinkan atau tidak memiliki relevansi untuk diimplementasikan. Oleh karena itu mereka memperhatikan segi metodologis lain penafsiran yaitu masalah *makkīyah* dan *madanīyah* (ayat-ayat yang turun di Makkah dan Madinah).

Selanjutnya adalah metodologi yang telah dikembangkan kembali secara liberal oleh kalangan Islam Liberal yang ketiga: *makkīyah* dan *madanīyah.*

Makkīyah dan *Madanīyah*

Makkīyah dan *madanīyah* dalam teks merupakan perbedaan antara dua fase penting yang memiliki andil dalam pembentukan teks, baik dalam

---

[99] KH. Ali Yafie, "Nasikh Mansukh dalam al-Qur'an" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed), *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah,* h. 49.

taraf kandungan/isi ataupun strukturnya. Hal ini berarti bahwa teks merupakan buah dari interaksi realitas yang dinamis historis. Jika ayat-ayat *makkīyah* adalah periode peletakan dasar-dasar untuk membangun struktur masyarakat baru, ayat-ayat *madanīyah* merupakan periode pembentukannya. Pada umumnya ayat-ayat *makkīyah* lebih menekankan tentang ketauhidan, nilai-nilai kemanusiaan universal seperti kesetaraan manusia, keadilan, kebebasan, pluralitas dan penghargaan martabat manusia.[100] Secara umum disepakati bahwa selama periode Makkah, al-Qur'an lebih banyak berisi tentang ajaran agama dan moral, tidak menyatakan norma-norma politik dan hukum secara khusus,[101] juga pada umumnya, seruan al-Qur'an ditujukan kepada manusia seluruhnya dan bukan misalnya tertuju pada kaum yang sudah beriman atau pemeluk agama lain, khususnya Yahudi dan Kristen.[102] Islam mengajarkan nilai-nilai kemanusiaan universal juga berarti bahwa ajaran Islam bukan hanya berlaku bagi bangsa Arab tetapi juga bangsa-bangsa bukan Arab. Sehingga ajaran-ajaran Islam yang diekspresikan dalam idion-idiom religio spiritual, sangatlah universal dalam pelaksanaannya dan menimbulkan restrukturisasi masyarakat secara radikal.

Sementara ayat-ayat *madanīyah*, pada umumnya berisi ayat-ayat yang menyatakan aturan-aturan tentang kehidupan bersama dalam masyarakat yang telah terbentuk. Selain itu, ayat-ayat ini mengandung pesan dan ketentuan-ketentuan terhadap orang-orang munafik dan komunitas lain yang ada di Madinah. Tegasnya, ayat-ayat *madanīyah* berbicara mengenai aturan-aturan praktis untuk masyarakat Madinah baik yang sudah beriman maupun yang masih dalam keyakinan agamanya masing-masing.[103] Pada periode Madinah, al-Qur'an memberikan respon terhadap kebutuhan sosial-politik yang konkrit dalam suatu komunitas yang dibangun. Dengan kemerdekaan untuk mengembangkan institusi-institusi yang mereka miliki dan menerapkan norma-norma agama baru mereka, umat Islam memerlukan ajaran dan tuntunan yang lebih terinci. Namun, penamaan

[100] KH. Husen Muhammad dkk., *Dawrah Fikih Perempuan,* h. 80.

[101] Abdullahi Ahmed an-Naim, *Dekonstruksi Syariat Wacana Kebebasan Sipil Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam* (Yogyakarta: LKiS, 1994), h. 28.

[102] M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 66.

[103] KH. Husen Muhammad et.all. (ed.), *Dawrah Fikih Perempuan,* h. 80.

makkīyah dan *madanīyah* tidak harus menunjukkan tempat semata, tetapi harus menunjukkan juga kedua fase sejarah. *Makkīyah* adalah ayat/surat yang diturunkan sebelum hijrah, dan *madanī* adalah yang diturunkan setelahnya, baik turun di Makkah ataupun di Madinah, pada tahun pembebasan (Makkah) atau haji *wadā'* atau dalam suatu perjalanan.

Ciri-ciri lain yang mudah temukan di sejumlah literatur mengenai ayat-ayat *makkīyah* dan *madanīyah* antara lain bahwa disetiap surat yang di dalamnya terdapat *yā-ayyuhā 'l-nās* (wahai manusia) maka surat tersebut adalah *makkī.* Dan setiap surat yang di dalamnya disebutkan *yā-ayyuhā 'l-lazdīna āmanū* (wahai orang yang beriman) atau perihal orang-orang munafik adalah *madanīyah.* Ciri-ciri yang dibuat oleh ulama ini tidaklah lengkap dan sempurna, kecuali hanyalah ciri-ciri yang menonjol atau yang umum saja, namun bukan norma yang final. Dalam kajian ini, ukuran waktu harus menjadi pertimbangan seiring dengan ukuran teks itu sendiri baik dari sisi isi maupun dari sisi strukturnya.

Pemisahan antara *makkīyah* dan *madanīyah* di atas bukanlah pemisahan yang pasti. Sebab, di antara teks-teks *madanīyah* terdapat teks-teks yang memuat karakteristik-karakteristik teks *makkīyah.* Demikian pula sebaliknya, di antara teks-teks *makkīyah* terdapat karakteristik teks *madanīyah.* Peralihan dari satu fase ke fase lainnya—pada taraf realitas dan taraf teks—tidaklah berlangsung melalui suatu lompatan, tetapi perubahan tersebut terjadi secara bertahap. Karena itu, konsep *makkīyah* dan *madanīyah* tersebut bagi para pemikir Islam Liberal telah memberikan arahan kepada umat Islam untuk "memahami al-Qur'an sebagai diskursus", di samping sebagai teks. Oleh karena itu mereka memperhatikan segi metodologis lain penafsiran yaitu masalah teori *ta'wīl* (interpretasi metaforis).

Selanjutnya adalah metode yang telah dikembangkan kembali secara liberal oleh kalangan Islam Liberal yang keempat: teori *ta'wīl*.

Teori *Ta'wīl*

Menurut Amin Abdullah, interpretasi metaforis atau yang sering disebut dengan *ta'wīl,* ialah pemahaman, pemaknaan dan interpretasi[104] atas fakta-fakta tekstual dari sumber-sumber suci (al-Qur'an dan al-Sunnah). Sedemikian rupa, sehingga yang diperlihatkan bukanlah makna lahiriyah

---

[104] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif Interkonektif,* h. 184.

kata-kata pada teks sumber suci itu, tapi pada "makna dalam" *(bāthin, inward meaning)*[105] yang mencakup penjelasan makna umum maupun khusus atau istilah teknis yang menunjuk pada penjelasan alegoris dan metaforis. Karenanya *ta'wīl* atau *tafsīr bi al-ra'y* (tafsir rasional) sering dipandang negatif karena tidak mendasarkan pada fakta-fakta historis dan kebahasaan yang terkandung dalam teks. Kata *ta'wīl* muncul dalam al-Qur'an sebanyak 17 kali. Ini menunjukkan bahwa kata *ta'wīl* lebih popular dalam bahasa pada umumnya, dan dalam teks khususnya, dari pada kata tafsir.[106]

Namun demikian, tidak bisa dipungkiri bahwa metode *ta'wīl* semakin menajamkan pemahaman tentang tafsir atas al-Qur'an. Karena mendekati al-Qur'an dengan penafsiran tunggal dirasa tidak cukup memadai untuk memahami al-Qur'an secara keseluruhan—karena al-Qur'an akan kehilangan hakikatnya sebagai kalam Tuhan yang memiliki keagungan dan keistimewaan, baik dalam kapasitasnya sebagai kitab teosentris maupun kitab antroposentris. Kalam Tuhan harus didekati dengan metodologi yang tepat untuk menyingkap makna yang sesuai dengan maksud teks dan realitas kontekstual.

Karena itu, *ta'wīl* merupakan sebuah alternatif yang bisa digunakan sebagai salah satu cara untuk memahami ayat-ayat yang dapat menimbulkan pemaknaan yang tidak sejalan dengan kekuasaan Tuhan dan spirit kemanusiaan yang dikandung al-Qur'an. Metode *ta'wīl* telah memberikan keleluasaan sehingga mempunyai kapasitas untuk mendekati al-Qur'an dengan pendekatan substantif. *Ta'wīl* sebagai

---

[105] Nurcholish Madjid, "Masalah Takwil sebagai Metodologi Penafsiran al-Qur'an" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed), *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah,* h. 11.

[106] Perbedaan antara tafsir dan *ta'wīl* tercermin dalam kenyataan bahwa proses tafsir membutuhkan *tafsīrah,* yaitu penjelasan yang dicermati mufasir sehingga ia dapat menyingkapkan apa yang dikehendakinya, sementara ta'wil merupakan proses yang tidak selalu membutuhkan medium ini, bahkan kadang-kadang berdasarkan pada gerak mental dalam menemukan asal mula dari sebuah gejala, atau dalam mengamati akibatnya. Dengan kata lain, *ta'wil* dapat dijalankan atas dasar semacam hubungan langsung antara "zat/subjek" dan "objek", sementara hubungan ini dalam proses tafsir bukanlah hubungan langsung tetapi hubungan melalui medium yang berupa teks bahasa, atau berupa sesuatu yang bermakna. Dalam dua situasi tersebut harus ada medium yang mempresentasikan "tanda", di mana melalui tanda ini proses pemahaman terhadap objek oleh pihak subjek dapat berlangsung. *Lihat*, Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an Kritik Terhadap Ulumul Qur'an,* h. 308, 316-317.

metode memahami al-Qur'an tidak semata-mata karena unsur teks yang meniscayakan penafsiran dan penakwilan, melainkan ada unsur yang lebih realistis, bahwa setiap manusia mempunyai fitrah dan kemampuan yang berbeda-beda dalam memahami al-Qur'an.[107]

Oleh karena itu, wilayah *ta'wīl* mencakup semua bagian teks, bahkan tidak terbatas pada batas-batas kepadatan makna yang tersembunyi. *Ta'wīl* dapat dilakukan setelah melalui proses tafsir, yakni menyelami kedalaman teks melalui gerak mental atau ijtihad. Ijtihad merupakan sebuah proses yang dituntut oleh perkembangan realitas serta pluralitas masyarakat Islam dan perbedaan mereka. Berijtihad dalam melakukan *ta'wīl* atas teks tidak dibedakan antara bidang fikih dan hukum dengan bidang-bidang lainnya, sebab ijtihad berdasarkan pada nalar untuk menembus ke dalam teks. Teks selalu terbuka terhadap pembacaan baru. Akan tetapi pembacaan baru yang bersifat interpretatif yang berusaha menyelami dunia teks secara total dan berusaha mendalaminya secara komprehensif—intertekstualitas yang memungkinkan terjadinya percampuran antarhorison *(fusion of Horizons)*.[108] Hal ini adalah kondisi yang selalu mungkin *(condition of possibilities)* yang terdapat pada teks. *Condition of possibilities* bagi para pemikir Islam Liberal merupakan kata kunci untuk memahami naskah al-Qur'an.

Dengan demikian, dapat disimpulkan, sepatutnyalah seorang pen-*ta'wīl* berlandaskan pada penguasaan bukan saja dengan ilmu-ilmu *naqliyah* (rasionalitas) tradisional, tetapi juga dengan ilmu-ilmu modern. Ini merupakan tuntutan dasar yang harus dimiliki oleh seorang pen-*ta'wīl* jika ingin mengatasi posisi wacana keagamaan yang sarat dengan berbagai konflik kepentingan. Oleh karena itu mereka memperhatikan segi metodologis lain penafsiran yaitu masalah *muẖkamāt* dan *muthasyābihāt*.

---

[107] *Lihat*, Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme* (Jakarta: Fitrah, 2007), h. 87.

[108] Ketika suatu aktivitas memahami dan menafsirkan terjadi, sebenarnya yang sedang berlaku adalah suatu percampuran dan pertautan antar horison yang terlibat dalam penafsiran tersebut, setidaknya yang terlibat tersebut adalah horison pengarang dan segala horison yang melingkupi pengarang tersebut, horison teks dan horison-horison yang melingkupi teks tersebut, serta horison penafsir dan horison-horison yang lain yang melingkupinya. Horison-horison lain yang dimaksud ini misalnya keberadaannya dalam lingkungan tertentu, negara tertentu, atau kondisi psikologis tertentu. *Lihat*, Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi,* (Yogyakarta: Qalam, 2002), h. 35-36.

Selanjutnya adalah metode yang telah dikembangkan kembali secara liberal oleh kalangan Islam Liberal yang kelima: *muẖkamāt* dan *muthasyābihāt.*

Muẖkamāt* dan *Mutasyābihāt

Salah satu pokok perselisihan di kalangan umat Islam yang terkait erat dengan masalah *ta'wīl* yang sudah disinggung di atas adalah ayat-ayat suci al-Qur'an yang bermakna jelas atau pasti (*muẖkamāt*) dan yang bermakna samar atau tidak pasti (*mutasyābihāt*), yakni yang *interpretable.*[109]

Ayat-ayat *muẖkamāt* adalah kumpulan hukum-hukum yang disampaikan kepada Nabi Muhammad, yang memuat prinsip-prinsip prilaku manusia, yaitu ibadah, muamalah, akhlaq dan hal-hal yang membentuk risalahnya. Jenis ayat muhkamat ini berfungsi sebagai pembeda antara yang halal dan yang haram. Sedangkan ayat-ayat *mutasyābihāt* adalah kumpulan seluruh hakikat yang diberikan Allah kepada Nabi Muhammad yang sebagian besar darinya bersifat *ghaybiyah*, yaitu hal-hal yang belum diketahui oleh kesadaran manusia ketika al-Qur'an diturunkan. Kitab ini merepresentasikan kenabian Muhammad dan sekaligus membedakan antara yang nyata dan yang absurd atau dugaan semata.[110]

Masalah *muẖkamāt* dan *mutasyābihāt* ini, setidak-tidaknya menimbulkan tiga jenis perbedaan pandangan: *pertama*, perbedaan pandangan tentang mana saja ayat-ayat suci yang *muẖkamāt,* dan mana yang *mutasyābihāt.* Karena perselisihan ini maka ada ayat-ayat suci yang bagi suatu kelompok umat Islam bersifat *muẖkamāt,* namun bagi kelompok lain bias bersifat *mutasyābihāt.*

Kedua, perbedaan pandangan tentang boleh atau tidaknya melakukan *ta'wīl* terhadap ayat-ayat yang *mutasyābihāt* itu. Sebagian kelompok Islam membolehkannya, sebagian lagi melarangnya. *Ketiga*, bagi mereka yang membolehkan interpretasi, masih terdapat perselisihan tentang siapa yang harus melakukan interpretasi itu. Karena interpretasi bukanlah pekerjaan yang gampang, maka sangat masuk akal bahwa hak untuk melakukannya harus dibatasi hanya pada lingkungan yang memenuhi syarat, antara lain pengetahuan yang luas dan kemampuan berpikir yang mendalam. Ini

---

[109] Nurcholish Madjid, "Masalah Takwil sebagai Metodologi Penafsiran al-Qur'an" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah,* h. 12.

[110] Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2004), h. 71-72.

membawa konsekuensi terbaginya anggota masyarakat manusia kepada kelompok-kelompok khusus (khawas, *al-khawāsh*) dan kelompok-kelompok umum (awam, *al-'awām*). Yang pertama adalah "kaum ahli" dan yang kedua terdiri dari "orang-orang kebanyakan".[111]



Setiap pemahaman terhadap al-Quran dari seseorang atau sekelompok orang terbuka untuk diuji oleh pemahaman orang atau kelompok lain. Dengan demikian akan terjadi proses seleksi: mana yang secara metodologis kokoh; secara substantif sejalan dengan prinsip-prinsip universal Islam; dan secara historis memberikan keman-faatan bagi umat dan kemanusiaan. Yang sanggup melalui proses seleksi itulah yang akan unggul. Oleh sebab itu, kebebasan membaca dan memahami al-Quran juga harus dibarengi dengan kebebasan untuk menguji dan mempertanggungjawabkannya.

(Rachman 2009: 1185)

Masdar Farid Mas'udi, mantan Direktur P3M (Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat), Jakarta. Ia menamatkan S1 di UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta dan Pascasarjana Filsafat Universitas Indonesia, Jakarta. Pernah menjadi Ketua Tanfidziyah PBNU dan sekarang

Sebuah firman Ilahi yang relevan dari Q. 3:7 dapat mewakili dua cara baca tersebut. *Pertama,* untuk kaum awam: "*Dialah (Tuhan) yang menurunkan kepada engkau (Muhammad) Kitab Suci, dari antaranya adalah ayat-ayat muhkamat yang menjadi induk kitab dan yang lainnya mutasyābihāt. Adapun orang-orang yang dalam hatinya ada keserongan, maka mereka mengikuti yang mutasyābihāt itu membuat ta'wīl-nya. Dan tidaklah mengetahui ta'wīlnya itu kecuali Allah. Dan orang-orang yang mendalam dalam ilmu, mereka berkata, 'Kami beriman dengan Kitab Suci itu; semua dari sisi Tuhan kami.' Dan tidaklah mampu merenung kecuali orang-orang yang berakal budi.*"

Kedua, cara baca kaum khawas (para filsuf): *"Dialah Tuhan yang menurunkan kepada Engkau Muhammad Kitab Suci, dari antaranya adalah ayat-ayat muhkamat yang menjadi induk Kitab, dan lainnya mutasyābihāt. Adapun orang-orang yang dalam hatinya ada keserongan, maka mereka*

---

[111] Nurcholish Madjid, "Masalah Takwil sebagai Metodologi Penafsiran al-Qur'an", dalam Budhy Munawar-Rachman (ed), *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah,* h. 12-13.

mengikuti yang mutasyābihāt itu, dengan tujuan membuat fitnah dan membuat ta'wīl-nya. Dan tidaklah mengetahui itu kecuali Allah dan orang-orang yang mendalam dalam ilmu. Kami beriman dengan Kitab Suci itu; semuanya dari sisi Tuhan kami. Dan tidaklah mampu merenung kecuali orang-orang yang berakal budi."[112]

Melihat kompleksitasnya masalah *muhkamāt* dan *muthasyābihāt* ini, para pemikir Islam Liberal pun memperhatikan segi metodis lain yaitu masalah filsafat penafsiran atau yang dikenal dengan hermeneutika. Selanjutnya adalah metodologi yang telah dikembangkan secara liberal oleh kalangan Islam Liberal yang *keenam*: hermeneutika.

Hermeneutika

Seiring dengan perubahan dan perkembangan zaman, tuntutan akan suatu tafsir al-Qur'an secara operasional praktis bisa dijadikan pegangan dalam merespon tuntutan zaman ini merupakan satu tantangan sekaligus kebutuhan bagi umat Islam. Di sisi lain, berkait dengan pemahaman dan penafsiran terhadap teks, persoalan yang paling mendasar adalah metodologinya. Pembahasan metodologi sama artinya dengan pembahasan filsafat pengetahuan atau epistemologi. Suatu ilmu pengetahuan ditentukan oleh objeknya, dan objek itu memastikan pemakaian metode. Karena itu bagi para pemikir Islam Liberal kajian-kajian terhadap aspek metodologis pada dasarnya adalah satu sumbangan yang berharga bagi perkembangan dan kemajuan objek yang dikaji itu sendiri, termasuk al-Qur'an dalam aspek pemahaman dan penafsirannya.

Sejalan dengan kebutuhan dan tantangan akan suatu metode penafsiran yang bercorak kontekstual, dalam dunia filsafat berkembang satu "metode penafsiran" yang sekarang dipandang cukup representatif dan komprehensif untuk mengolah teks serta sangat intensif dalam menggarap kontekstualisasi. Karena dikembangkan dalam dataran filsafat—lengkap dengan refleksi dan analisa sistematisnya—tidak heran apabila kemudian metode penafsiran ini dianggap memiliki nilai akurasi dan validitas yang tinggi ketika mengolah teks. Metode ini biasa dikenal sebagai hermeneutika.[113]

---

[112] Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, Jilid I, h. 310.

[113] Hermeneutika berurusan dengan tugas menerangkan kata-kata dan teks yang dirasakan asing oleh masyarakat *(alien speech)*, entah karena datang dari Tuhan yang berbicara dengan bahasa "langit" ataupun yang datang dari generasi terdahulu

Tugas hermeneutika sebagai salah satu metode dalam penafsiran adalah untuk mengungkap makna. Karenanya hermeneutika dalam pengertian yang paling sederhana adalah untuk memahami teks.[114] Hermeneutika juga bisa dipahami sebagai cara untuk menafsirkan simbol yang berupa teks atau sesuatu yang diperlakukan sebagai teks untuk dicari arti dan maknanya, di mana metode hermeneutik ini mensyaratkan adanya kemampuan untuk menafsirkan masa lampau yang tidak dialami, kemudian dibawa ke masa sekarang.[115] Hermeneutika diharapkan dapat menjadi sebuah metode ilmu pengetahuan Islam yang mampu menjawab problema misteri keilmuan Islam selama ini dalam menghadapi tantangan zaman dan kemanusiaan yang serba-pluralistik baik agama mana pun, suku dan kebudayaan global. Klaim-klaim kebenaran agama yang cenderung eksklusif dari agama manapun merupakan bahaya kemanusiaan yang menakutkan manusia rasional. Fungsi hermeneutika dalam kesadaran ilmiah ialah memberikan kesadaran manusia bahwa agama bukan sekadar sebagai kekuatan legitimasi dan justifikasi, akan tetapi juga merupakan kekuatan transformasi dan profetis dalam membangun masyarakat.

Istilah hermeneutika sendiri dalam sejarah keilmuan Islam, khususnya tafsir al-Qur'an klasik, memang tidak ditemukan. Istilah tersebut populer ketika Islam justru dalam masa kemunduran. Meski demikian, praktik hermeneutika ini sebenarnya telah dilakukan oleh umat Islam sejak lama, khususnya ketika menghadapi al-Qur'an. Bukti dari hal itu adalah *pertama*, problematika hermeneutik itu senantiasa dialami dan dikaji, meski tidak ditampilkan secara definitif. Hal ini terbukti dari kajian-kajian mengenai *asbāb al-nuzūl* dan *nāsikh-mansūkh. Kedua*, perbedaaan antara komentar-komentar yang aktual terhadap al-Qur'an (tafsir) dengan aturan, teori atau metode penafsiran telah ada sejak mulai munculnya literatur-literatur tafsir yang disusun dalam bentuk ilmu tafsir. Dan *ketiga*, tafsir tradisional itu selalu dikatagorisasi, misalnya tafsir Syi'ah, tafsir Mu'tazilah, tafsir hukum, tafsir filsafat, dan lain sebagainya. Hal itu

---

yang hidup dalam tradisi dan bahasa yang "asing". *Lihat*, Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan,* (Jakarta: Teraju, 2003), h. 137-138.

[114] Sahiron Syamsuddin, dkk., *Hermeneutika al-Qur'an Mazhab Yogya*, (Yogyakarta: Forstudia dan Islamika, 2003), h. 85.

[115] *Lihat* Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani, Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi*, h. 126-127.

menunjukkan adanya kelompok-kelompok tertentu, ideologi-ideologi tertentu, maupun horison-horison sosial tertentu dari tafsir.

Oleh karena itu, hermeneutika tidak hanya berkembang di dunia Barat. Ia meluas dan menembus sekat-sekat agama dan budaya. Islam yang selama ini mendasarkan dirinya pada penafsiran yang disebut ilmu tafsir, juga ditembus hermeneutika.[116] Beberapa pakar Muslim modern melihat signifikansi hermeneutika, khususnya untuk memahami al-Qur'an, sebut saja misalnya, Fazlur Rahman, Farid Esack, Hassan Hanafi, Nashr Hamid Abu Zayd dan lain sebagainya. Mereka menilai bahwa ilmu tafsir yang selama ini dijadikan acuan dalam memahami al-Qur'an ternyata memiliki berbagai keterbatasan. Karenanya, ilmu-ilmu al-Qur'an sebagai salah satu disiplin ilmu yang menjadi rujukan penting dalam memahami al-Qur'an perlu mendapatkan perhatian serius. Sebab memahami al-Qur'an tanpa merekonstruksi ilmu-ilmu tersebut, maka akan melahirkan pemahaman yang "Qur'anik" memang, tapi tidak kontekstual. Artinya, pembacaan al-Qur'an hanya akan meneguhkan sakralitas al-Qur'an, tapi tidak memberikan signifikansi yang sesuai dengan konteks kekinian.

Hermeneutika itu tidak sekadar ilmu interpretasi atau teori pemahaman, tetapi juga ilmu yang menjelaskan penerimaan wahyu sejak dari tingkat perkataan sampai ke tingkat dunia. Ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari logos sampai praksis dan juga transformasi wahyu dari pikiran Tuhan kepada kehidupan manusia.[117] Di sinilah sebenarnya letak pentingnya hermeneutika sebagai "cara membaca", "memaknai", "memahami" dan mungkin "melampaui makna" yang secara tekstual sudah tersedia. Kehadiran al-Qur'an sesungguhnya tidak mengabaikan hermeneutika, bahkan menyerukannya. Karena sebagian besar dari ayat-ayat al-Qur'an mesti didekati dengan tafsir. Itu sebabnya menerima sepenuhnya hermeneutika yang kemudian dikembangkan secara khas sebagai metode penafsiran Islam Liberal bagi kalangan Islam Liberal adalah sebuah keniscayaan. ❒

---

[116] Sibawaihi, *Hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman* (Yogyakarta: Jalasutra, 2007), h. 11

[117] *Lihat*, Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), h.1.

Bab IV
MELAWAN IDE NEGARA ISLAM

Diskursus tentang sekularisasi atau sekularisme dalam Islam lebih konkretnya termanifestasi dalam diskursus tentang hubungan antara Islam dan negara. Dalam bab ini akan diuraikan lebih mendalam mengenai hubungan Islam dan negara—yang sekarang menjadi perbincangan menarik di kalangan intelektual Islam Liberal di seluruh Dunia Islam.[1]

Seorang ahli filsafat Islam, Harun Nasution mengatakan bahwa persoalan yang telah memicu konflik intelektual untuk pertama kalinya dalam sejarah umat Islam adalah berkait dengan masalah hubungan agama dan negara. Perbincangan tentang isu ini lebih terfokus pada persoalan perlu tidaknya adanya batas yang jelas antara ranah agama dengan negara. Dari isu hubungan antara negara dengan agama ini kemudian meluas sedemikian rupa dalam diskursus intelektual Muslim, sampai kepada wacana tentang pemikiran perlunya merumuskan dan menegakkan atau tidak apa yang kemudian disebut "negara Islam".[2]

---

[1] *Lihat*, Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1998), khususnya Bagian I "Against Theocracy". Beberapa pemikir Islam Liberal yang disebut Kurzman sebagai pendukung ide pemisahan agama dan negara adalah: 'Ali Abd al-Raziq (Mesir), Muhammad Khalaf-Allah (Mesir), Mahmud Taleqani (Iran), dan Muhammad Sa'id al-Ashmawi (Mesir). Dewasa ini begitu banyak pemikir Islam Liberal pendukung sekularisme—atau pemisahan agama dan negara di Dunia Islam, *lihat*, Samsu Rizal Panggabean, "*Dīn*, *Dunyā*, dan *Dawlah*" dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jilid 6 (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2002), h. 45-81.

[2] Rusli Karim, *Negara dan Peminggiran Islam Politik* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999) h. ix. Baru-baru ini ramai dibicarakan sebuah buku yang mengkritik sangat keras gagasan negara Islam lewat tinjauan sejarah kekhalifahan Islam dari Farag Fouda, pemikir Mesir. Fouda menegaskan bahwa tidak ada idealnya sama sekali apa yang disebut "kekhalifahan"—yang diklaim sebagai bentuk konkret negara Islam di masa lalu. Ia menegaskan, konsepsi negara modern yang sekular justru jauh lebih unggul dari pada kekhalifahan yang tidak ada bedanya dengan kerajaan

Sesungguhnya, keterkaitan antara agama dan negara di masa lalu dan pada zaman sekarang, bukanlah hal yang baru, apalagi hanya khas Islam.[3] Tetapi bolehlah dikatakan, pembicaraan hubungan antara agama dan negara dalam Islam adalah yang paling mengesankan, ekspresif dan penuh dengan kompleksitas sepanjang sejarah umat manusia—terutama di masa kontemporer ini, pembicaraan ini menjadi begitu dinamis.[4] Sepanjang sejarahnya, hubungan antara kaum Muslim dan non-Muslim Barat (Kristen Eropa) adalah hubungan penuh ketegangan yang dimulai dengan ekspansi militer-politik Islam klasik yang menimbulkan kerugian Kristen dengan kulminasinya berupa pembebasan Konstantinopel, kemudian Perang Salib, lalu berbalik, berkembang dalam tatanan dunia yang dikuasai oleh Barat imperialis-kolonialis atas Dunia Islam sebagai yang paling dirugikan. Disebabkan oleh hubungan antara Islam dan Barat yang traumatik tersebut, maka diskursus Islam tentang negara berlangsung dalam kepahitan menghadapi "Barat" sebagai "musuh".[5]

Pengalaman Islam pada zaman modern yang begitu ironik tentang hubungan antara agama dan negara dilambangkan oleh sikap yang saling menuduh dengan berbagai stigma teologis, seperti *kāfir, murtad, syirk* dan lain sebagainya sebagaimana yang terlihat pada kedua pemerintahan Kerajaan Saudi Arabia dan Republik Islam Iran pada awal 1980-an. Saudi Arabia, sebagai pelanjut paham Sunni mazhab Hanbali aliran Wahabi,

---

feodal Eropa Abad Pertengahan. Buku ini di Mesir telah menimbulkan debat sengit pada 1992, dan membuat Fouda ditembak mati oleh seorang fanatik dari Jamaah Islamiyah. *Lihat*, Farag Fouda, *Kebenaran yang Hilang: Sisi Kelam Praktik Politik dan Kekuasaan dalam Sejarah Kaum Muslim* (Jakarta: Paramadina, 2008), terjemahan Novriantoni.

[3] *Lihat*, skema masalah hubungan agama dan negara yang secara jernih telah diuraikan oleh Franz Magnis-Suseno dalam, *Etika Politik: Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern* (Jakarta: Gramedia, 2003), h. 355-366.

[4] Nurcholish Madjid, "Agama dan Negara dalam Islam: Telaah atas Fikih Siyasi Sunni" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 588.

[5] Nurcholish Madjid, "Agama dan Negara dalam Islam: Telaah atas Fikih Siyasi Sunni", h. 588. "Walaupun mempunyai akar teologis yang sama dan terjadi interaksi selama berabad-abad, hubungan Islam dengan Barat seringkali ditandai dengan saling tidak tahu, saling memberi *stereotype*, menghina dan konflik" (John L. Esposito)—dikutip oleh Abdul Rohim Ghazali, "Hubungan Islam—Barat dan Prospek-prospeknya" dalam Hery Sucipto (ed.), *Islam Mazhab Tengah: Persembahan 70 Tahun Tarmizi Taher* (Jakarta: Grafindo, 2007), h. 406.

banyak menggunakan retorika yang keras menghadapi Iran sebagai pelanjut paham Syiah yang sepanjang sejarahnya merupakan lawan politik yang tak kunjung selesai.

Lepas dari kompleksitas tersebut dan dinamika pemikirannya yang telah "membelah" pemikir Muslim dalam dua kategori, yaitu yang "setuju" dengan negara Islam, dan yang "tidak setuju" dengan negara Islam, hubungan antara agama dan negara dalam Islam, telah diberikan teladannya oleh Nabi saw—apa pun makna yang hendak diberikan dengan masalah ini. Nurcholish, seorang intelektual Muslim yang telah mempengaruhi pandangan keislaman mengenai negara di Indonesia belakangan ini, misalnya menafsirkan bahwa setelah hijrah dari Makkah ke Madinah (*madīnah*: kota, peradaban), nama yang diberikan Nabi menggantikan (nama sebelumnya) *Yatsrib*, menunjukkan rencana Nabi dalam rangka mengemban misi sucinya yaitu menciptakan masyarakat yang berbudaya tinggi, berperadaban, selanjutnya menghasilkan sebuah entitas sosial-politik, berdasarkan pengertian tentang negara bangsa, *nation-state*, yaitu negara untuk seluruh umat atau warganegara, demi maslahat bersama.[6] Negara Madinah pimpinan Muhammad ini adalah "model bagi hubungan antara agama dan negara dalam Islam".[7]

---

[6] *Lihat*, Nurcholish Madjid, *Indonesia Kita* (Jakarta: Gramedia dan Universitas Paramadina, 2003). h. 48.

[7]Muhammad Arkoun menyebutnya, "Eksperimen Madinah". Menurut Nurcholish, eksperimen Madinah itu telah menyajikan kepada umat manusia contoh tatanan sosial-politik yang mengenal pendelegasian wewenang—terutama wewenang atau kekuasaan tidak memusat pada tangan satu orang seperti pada sistem diktatorial, melainkan kepada orang banyak melalui musyawarah—dan kehidupan berkonstitusi. Artinya, sumber wewenang dan kekuasaan tidak pada keinginan dan keputusan pribadi, tetapi pada suatu dokumen tertulis yang prinsip-prinsipnya disepakati bersama. Ide pokok eksperimen Madinah oleh Nabi ialah adanya suatu tatanan sosial-politik yang diperintah tidak oleh kemauan pribadi, melainkan secara bersama-sama; tidak oleh prinsip-prinsip *ad hoc* yang dapat berubah-ubah sejalan dengan kehendak pemimpin, melainkan oleh prinsip-prinsip yang dilembagakan dalam dokumen kesepakatan dasar semua anggota masyarakat, yaitu sebuah "konstitusi". Pandangan seperti Arkoun atau Nurcholish ini sangat khas pandangan Islam Liberal, dan akan dielaborasi dalam bagian ini. *Lihat* Nurcholish Madjid, "Agama dan Negara".

Elaborasi mendalam tentang eksperimen Madinah dan inspirasinya pada sistem pemerintahan Indonesia telah dikemukakan oleh Deddy Ismatullah, *Gagasan Pemerintahan Modern dalam Konstitusi Madinah* (Bandung: Sahifa, 2006). Buku ini awalnya merupakan disertasi pada Program S3 Ilmu Hukum Universitas Padjadjaran (2003).

Munculnya perdebatan tentang hubungan agama dan negara ini—antara yang setuju "negara Islam" dan yang tidak setuju—berkaitan dengan perbedaan penafsiran terhadap teks al-Qur'an dan Hadis. Perbedaan tersebut terjadi karena dalam memandang kedua sumber utama ajaran Islam tersebut tidaklah monolitik tetapi multi-tafsir. Dalam ajaran Islam, doktrin tentang pemisahan agama dan negara masih menjadi perdebatan. Hal ini berbeda, misalnya dengan agama Kristen, di mana akibat gerakan reformasi yang melahirkan agama Kristen Protestan, muncul doktrin pemisahan yang tegas antara agama dan negara—atau sekularisme. Doktrin pemisahan agama dan negara ini di kalangan agama Kristen sudah final. Namun di kalangan pemikir Islam, persoalan ini menjadi perdebatan yang lama dan panjang, yang sampai kini belum juga berakhir. Malah, perdebatan tentang masalah hubungan agama dan negara pada abad ke-20 sampai sekarang ini terus meningkat, dan menimbulkan pertentangan-pertentangan.[8]

Dalam pemikiran politik Islam kontemporer, khususnya yang menyangkut kajian agama dan negara, setidaknya ada tiga model pemikiran: "sekularis", "tradisionalis" dan "reformis". Kelompok "sekularis" berpandangan bahwa Islam hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, sehingga aturan kenegaraan sepenuhnya menjadi wewenang manusia. Dari pandangan ini lahirlah pemikiran sekular yang memisahkan secara diametral urusan politik dan agama. Sebab jika dua otoritas itu bersatu, akan lahir absolutisme. Dalam kesatuan itu negara akan melakukan intervensi terhadap kehidupan beragama termasuk ibadah mengikuti kehendak otoritas keagamaan. Di lain pihak, agama akan memberikan legitimasi kepada pihak yang berkuasa atau membiarkan negara mempergunakan agama untuk melegitimasi kekuasaan. Dalam praktik, agama akan memaksa negara untuk melaksanakan kebijaksanaan tertentu. Oleh karena itu sistem pemerintahan sekular dimaksudkan untuk mengurangi keterikatan antara pemerintahan dan agama, dan menggantikan hukum keagamaan dengan hukum sipil, serta menghilangkan pembedaan yang tidak adil yang bisa muncul karena agama.

Menurut kelompok ini, proses sekularisasi, bahkan sekularisme memang tidak lagi bisa dicegah, betapa pun ditolak dalam wacana. Seorang teoretisi modernisasi, seperti Donald Eugene Smith, mengatakan bahwa

---

[8] *Lihat* Asghar Ali Enginer, *The Islamic State* (NY: Advent Books, 1980), khususnya Bab 6, "The Resurgence of Islamic State", h. 147-198.

sekularisasi adalah suatu proses yang tidak dapat dielakkan. Artinya, pemisahan ranah *domestic sphere* dan *public sphere* di dalam komunitas-komunitas yang beragama Islam juga tidak bisa dibendung, suatu saat pasti akan terjadi. Proses itu mengiringi modernisasi, industrialisasi, yang juga akan melanda negara-negara berpenduduk Islam yang selama ini masih tergolong sedang berkembang. Ketika modernisasi itu melanda negara-negara berpenduduk Islam, ketika itu pula sekularisasi akan terjadi.



Meski tidak berdasar pada doktrin Islam, semangat untuk memisahkan agama dan negara dalam Islam pun tidak dapat dihindari. Karena agama memang tidak dapat menjangkau seluruh aspek kehidupan manusia.

(Rachman 2009: 791)

Jajat Burhanudin, mantan Direktur Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta. Dosen Fakultas Adab dan Humaniora UIN Jakarta ini menyelesaikan pendidikan S-1 di tempatnya kini mengajar. Sementara gelar MA dan Doktor ia peroleh di Universitas Leiden, Belanda.

Dalam Dunia Islam, pelopor dari paradigma ini adalah 'Ali 'Abd al-Raziq, ulama dan pemikir dari Mesir. Dalam bukunya yang sangat terkenal, berjudul *al-Islām wa Ushūl al-Hukm* mengemukakan bahwa syariat Islam semata-mata bercorak spiritual yang tidak memiliki kaitan dengan hukum dan praktik duniawi; Islam tidak mempunyai kaitan apa pun dengan sistem pemerintahan pada periode Nabi maupun al-Khulafā' al-Rāsyidūn; kekhalifahan bukanlah sebuah sistem politik keagamaan atau keislaman, tetapi sebuah sistem duniawi; Kekhalifahan tidak mempunyai dasar baik dalam al-Qur'an maupun Hadis. 'Ali 'Abd al-Raziq menolak keras pendapat bahwa Nabi pernah mendirikan negara Islam.[9] Tesisnya

[9]Lili Romli, *Islam Yes Partai Islam Yes: Sejarah Perkembangan Partai-partai Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006) h. 25. Buku 'Ali 'Abd al-Raziq, *al-Islām wa Ushūl al-Hukm* (Kairo: Matba'ah Mishr Syirkah Musahamah Mishriyah, 1925).

akan membebaskan institusi-institusi politik dan banyak praktik sosial, legal, dan politik secara pasti dari batasan-batasan syariat.[10]

Seorang pemikir Muslim kontemporer kelahiran Sudan, Abdullah-i Ahmed an-Naim mengatakan bahwa masyarakat Islam hidup di bawah negara berstatuskan sekular-liberal bukanlah fenomena baru, bahkan merupakan sebuah keniscayaan. Dalam rentang sejarah Islam: dari periode Islam-awal masa Nabi Muhammad, masa keempat Khalifah Rasyidun, masa Dinasti Umayyah, masa Dinasti Abbasiyah, sampai masa Dinasti Utsmaniyah sampai awal abad ke-20, semuanya mengacu pada tatanan sekular. Karenanya, prinsip syariat akan kehilangan otoritas dan nilai agamanya apabila dipaksakan negara. Karena itu, pemisahan Islam dan negara secara kelembagaan sangat perlu agar syariat bisa berperan positif dan mencerahkan bagi umat Islam. Syariat akan tetap penting dalam membentuk sikap dan perilaku umat Islam kendatipun ia bukan hukum publik suatu negara.[11] Pendapat ini disebut an-Naim sebagai "netralitas negara terhadap agama". Dalam konteks Indonesia yang mayoritas Muslim, di mana negara pada dasarnya "netral" terhadap semua agama, pemikiran an-Naim sangat relevan dan kontekstual.[12]

Pola pandang sekularis ini juga mendapatkan afirmasi dari pemikir Maroko, Abied al-Jabiri. Dalam bukunya yang berjudul *al-Dīn wa al-Dawlah wa Tathbīq al-Syarī'ah*, yang mengilustrasikan seandainya Islam menyediakan rumusan baku menyangkut sistem pemerintahan, mengapa para sahabat mengalami kebingungan pasca wafatnya Nabi, sehingga masalah ini diselesaikan melalui jalur kesepakatan di Tsaqifah Bani Sa'idah. Ini membuktikan sekaligus mengisyaratkan bahwa model pemerintahan pasca Nabi adalah bentuk dari sebuah penalaran atau hasil dari negosiasi (sekular), bukan dari ketentuan hukum Ilahi. Karenanya, menurut kelompok "sekular" ini, membatasi otoritas negara, sehingga tidak menimbulkan campur tangan negara dalam hal akidah (dasar-dasar

---

[10] Antony Black, *Pemikiran Politik Islam: Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini* (Jakarta: Serambi, 2006), h. 572-573. Tentang pikiran 'Ali 'Abd. Al-Raziq, *lihat* "Message not Government, Religion Not State" dalam Charles Kurzman, *Liberal Islam*.

[11] Abdullah-i Ahmed an-Na'im, *Dekonstruksi Syariat: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam* (Yogyakarta: LKIS, 1994), h. 84.

[12] Abdullah-i Ahmed an-Na'im dalam penelitiannya di Indonesia telah mengembangkan suatu solusi tentang hubungan syariat Islam dan negara, lihat bukunya yang terbaru, *Syariat, Negara dan Sekularisme* (Jakarta: CSRC UIN Jakarta, 2007).

kepercayaan) dan ibadah maupun syariat agama merupakan sebuah keharusan yang tidak bisa ditawar.[13]

Sebaliknya pola "tradisionalis-revivalis" berpandangan bahwa Islam tidak hanya merupakan sistem kepercayaan dan sistem ibadah, tetapi juga sistem kemasyarakatan dan kenegaraan, sehingga ia lebih tepat disebut sebagai *way of life* bagi pemeluknya. Islam tidak membedakan hal-hal yang bersifat sakral dan hal-hal yang bersifat sekular.[14] Karena itu menjadi kewajiban bagi umat Islam untuk mendirikan negara Islam dan melaksanakan syariat Islam secara *kāffah* (menyeluruh) dalam bentuk formalisasi hukum Islam. Mengatur negara dengan menggunakan sistem teokrasi—dan bukan demokrasi—di mana kedaulatan hukum berada di tangan Tuhan merupakan sebuah ajaran yang mendapatkan legitimasi dari al-Qur'an.[15]

Menurut mereka hukum yang paling tepat untuk mengatur manusia adalah hukum Tuhan (*syarī'ah* Islam). Kekuasaan yang sah hanyalah milik Tuhan (teokrasi). Hal ini berimplikasi bahwa hukum atau aturan-aturan yang sah dan harus diterapkan di dalam masyarakat adalah aturan-aturan milik Tuhan, bukan hukum ciptaan manusia. Pandangan teokrasi seperti ini, di masa kontemporer diantaranya dianut oleh Imam Khomeini, ulama dan pemimpin Revolusi Iran 1979. Untuk hal ini Khomeini—contoh seorang ulama yang telah mewujudkan negara Islam di Iran dalam bentuk Republik Islam Iran— mencatat, "Dalam negara Islam wewenang menetapkan hukum berada pada Tuhan. Tiada seorang pun berhak menetapkan hukum. Dan yang boleh berlaku hanyalah hukum dari Tuhan.[16] Maka menurut kelompok "tradisionalis-revivalis"

---

[13] Imam Wahyudin, "Syariat sebagai Hukum Sekular", www.web.uct.ac.za.

[14] Dari hasil survei Sukron Kamil, "Tidak ada satu pun ahli teori politik Islam klasik dan pertengahan yang mempunyai pandangan bahwa Islam dan negara merupakan entitas yang terpisah" *Lihat* Sukron Kamil, "Pemikiran Politik Islam Klasik dan Pertengahan: Tinjauan terhadap Konsep Hubungan Agama dan Negara" dalam *Refleksi*, Jurnal Kajian Agama dan Filsafat, Vol. VII, No. 2. 2005. h. 138.

[15] Selain Sayyid Quthb, di kalangan Sunni, tokoh yang mempromosikan ide negara Islam adalah Abul A'la al-Maududi. *Lihat*, Zafaryab Ahmed, "Maudoodi's Islamic State" dalam Asghar Khan (ed.), *Islam, Politics and the State* (Petaling Jaya, Selangor: Ikraq, 1987), h. 57-75. Pandangan yang sedikit lebih moderat lihat, Rifyal Ka'bah, *Penegakan Syariat Islam di Indonesia* (Jakarta: Khairul Bayan, 2004).

[16] M. Din Syamsuddin, *Etika Agama dalam Membangun Masyarakat Madani* (Jakarta: Logos, 2000), h. 59. *Lihat* juga, Khomeini, *Sistem Pemerintahan Islam* (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002), h. 47.

ini ajaran Islam meliputi urusan agama dan negara sekaligus (*al-Islām dīn wa dawlah*) karena Islam tak mengenal pemisahan antara agama dan negara. Islam sama sekali tidak mengenal sekularisme.



Faktanya, tidak ada satu pun negara di dunia ini yang menerapkan sekularisasi secara murni. Karena sekularisasi sebetulnya adalah proses negosiasi, yakni negosiasi antara dua domain: agama dan negara. Hal ini sama dengan proses tawar-menawar dalam persoalan hukum, antara hukum agama dan hukum positif.

(Rachman 2009: 993)

Lutfhi Assyaukanie, Koordinator Jaringan Islam Liberal (JIL) dan Direktur Eksekutif Religious Reform Project (Repro) Jakarta. Ia menyelesaikan sarjana muda di Jordan University, Amman, Jordan, master di International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), Kuala Lumpur, Malaysia, dan doktor bidang Kajian Islam di University of Melbourne, Australia.

Lebih jauh, Khomeini menyatakan bahwa manusia adalah bagian dari alam semesta; hukum yang mengatur manusia tidak berbeda dengan hukum yang mengatur alam semesta. Tuhan adalah Pencipta alam semesta dan manusia. Dialah yang menciptakan alam semesta dan manusia serta membuat manusia patuh pada hukum yang juga mengatur alam semesta; Dia juga yang menetapkan syariat bagi tindakan manusia. Mempelajari pernyataan Khomeini dan kelompok tradisionalis-revivalis ini, kita dapat membaca bahwa kelompok ini mempunyai pendapat yang bulat tentang Islam yang sudah mengatur segala hal, termasuk di dalamnya adalah pilihan sistem pemerintahan. Selain Khomeini, Sayyid Quthb, dari kalangan yang biasa disebut "revivalis Islam", berpendapat bahwa negara yang tidak mendasarkan hidupnya atas dasar syariat Islam tidak dikatakan sebagai pemerintahan Islam.[17] Quthb memandang dan meyakini Islam sebagai sistem kehidupan yang menyeluruh, yang berangkat dari prinsip tauhid dan ibadah kepada Allah.[18]

[17] Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*: *Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI Press, 1993), h. 150-151.

[18] John L. Esposito, *Islam dan Politik* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), h. 187.

Dalam kacamata tradisionalis revivalis, sistem teokrasi adalah sistem yang paling tepat dan memperoleh justifikasi dari al-Qur'an. Sementara sistem demokrasi dianggap bermasalah karena demokrasi bukanlah konsep Islam, tetapi produk sekular. Konsep kedaulatan rakyat bertentangan dengan konsep kedaulatan syariat; Kepemimpinan kolektif demokrasi bertentangan dengan konsep kepemimpinan tunggal dalam Islam; Kebebasan dalam demokrasi bertentangan dengan konsep keterikatan dengan hukum *syara*' (syariat).[19]

Adapun pola "reformis" menegaskan bahwa Islam bukanlah agama yang semata-mata mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, tetapi bukan pula agama yang paripurna, yakni mencakup segala aturan yang serba detail dan rinci, termasuk aturan mengenai hidup kenegaraan. Menurut pendapat kelompok ini, tidak ada argumen teologis baik di dalam al-Qur'an maupun Sunnah yang mengharuskan negara untuk mengimplementasikan bentuk pemerintahan tertentu. Soal negara dan pemerintahan dalam pandangan kelompok ini lebih banyak diserahkan kepada ijtihad umat manusia. Namun demikian, seperangkat tata nilai etika yang bersumber dari tuntunan al-Qur'an dapat dijadikan sebagai pedoman dasar yang harus dipraktikkan dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Seperangkat tata nilai yang dimaksud seperti kejujuran dan tanggung jawab *(al-amānah),* keadilan *(al-'adālah),* persaudaraan *(al-ukhūwah),* kemajemukan *(al-ta'addudiyah),* persamaan *(al-musāwah),* permusyawaratan *(al-syūrā),* perdamaian *(al-silm),* kebebasan *(al-<u>h</u>urriyah)* dan kontrol sosial *(amr ma'rūf nahy munkar).* Mereka yang menganut pola pemikiran ini merasa tidak perlu mendirikan negara Islam, apalagi memformalisasikan syariat Islam dalam bentuk hukum positif. Sebagaimana dikatakan oleh Syafii Maarif, bahwa tujuan terpenting al-Qur'an adalah agar nilai-nilai dan perintah-perintah etiknya dijunjung tinggi dan bersifat mengikat atas kegiatan-kegiatan sosio-politik umat manusia. Nilai-nilai ini bertalian secara organik dengan prinsip-prinsip

---

[19] Pandangan ini secara tajam di Indonesia diwakili oleh kalangan Islam Radikal, *lihat*, Jamhari dan Jajang Jahrowi (ed.), *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Pers, 2004). Pandangan yang lebih moderat, *lihat*, Mohammad Natsir, *Islam sebagai Dasar Negara: Pidato di Depan Sidang Majelis Konstituante untuk Menentukan Dasar Negara RI (1957-1959)* (Bandung: Sega Arsy, 2004), editor: Kholid O. Santosa.

keadilan, persamaan dan kemerdekaan yang juga menempati posisi sentral dalam ajaran moral al-Qur'an.[20]

Sekularisme di Indonesia

Meringkas tiga tipe di atas, setidaknya ada dua tipologi yang akan dipakai dalam analisis ini, di mana kita akan mengklasifikasikan para pemikir Muslim dalam diskursus hubungan antara agama dan negara. *Pertama*, para "intelektual organik" atau "revivalis" atau yang sekarang lebih dikenal "islamis", bahkan "radikal", yaitu mereka mengklaim perlunya penyatuan antara dimensi Ilahiah dalam politik, karena menurut mereka Islam mempunyai jangkauan yang luas dan meliputi seluruh spektrum kehidupan. Menurut eksponen organik ini, Islam adalah penyatuan antara agama dan negara. Para intelektual organik ini terepresentasikan oleh Sayyid Quthb, Rasyid Ridla dan al-Maududi di kalangan Islam Sunni, dan Khomeini di kalangan Islam Syiah.[21]

Kedua, para "intelektual sekular", yaitu mereka yang mengklaim keharusan pemisahan antara agama dan negara. Hal ini untuk menjaga dan melestarikan eternalitas dan kesempurnaan agama (Islam). Dalam perspektif kedua ini, secara ekspresif diwakili oleh Ali Abd al-Raziq yang sudah dikemukakan di atas, dan seluruh pemikir Islam Liberal.[22]

Di kalangan umat Islam, ide perlunya pemisahan antara agama dan negara ini pertama kali dikemukakan oleh Ali Abd al-Raziq dalam

---

[20] A. Syafii Maarif, *Islam dan Pancasila sebagai Dasar Negara: Studi tentang Perdebatan dalam Konstituante* (Jakarta: LP3ES, 1996) h. 16. Pikiran-pikiran ini juga dikembangkan oleh Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara* (Jakarta: Grasindo, 1999). Pikiran-pikiran "reformis" mengenai agama dan negara ini telah merupakan pandangan Muhammadiyah maupun NU. Di NU secara khusus perdebatan masalah ini telah selesai, setelah keluar "Deklarasi Hubungan Islam dan Pancasila" pada Muktamar NU ke-26 1984 yang menyatakan bahwa "Penerimaan dan Pengamalan Pancasila merupakan perwujudan dari upaya umat Islam Indonesia untuk menjalankan syariat agamanya." *Lihat*, Marzuki Wahid dan Abd Moqsith Ghazali, "Relasi Agama dan Negara: Perspektif Pemikiran Nahdlatul Ulama" dalam *Istiqro'* Jurnal Penelitian Direktoral Perguruan Tinggi Agama Islam Departemen Agama RI, Volume 04, Nomor 1, 2005, h. 148-175.

[21]Asghar Ali Engineer, *The Islamic State*, h. 122-148 (tentang Abul A'la Al-Maududi dan Jama'at-e Islami), h. 180-198 (Khomeini dan Iran).

[22] Perdebatan tentang negara Islam dan pikiran-pikiran kalangan Islam Liberal pada masa modern, *lihat*, Asghar Ali Engineer, *The Islamic State*, h. 87-121.

bukunya, *al-Islām wa Ushūl al-Hukm.* Sedangkan yang pertama kali mempraktikkan konsep ini adalah Kemal Attaturk di Turki pada tahun 1924. Belakangan nama-nama pemikir progresif yang mengusung ide-ide sekularisme ini, seperti Thoha Husein, Mohammed Arkoun, Abdullahi Ahmad an-Naim, Asghar Ali Engineer, Mohammad Abied al-Jabiri, Abdul Karim Soroush dan sebagainya. Mereka berpendapat bahwa aturan-aturan negara sepenuhnya dibuat berdasarkan pertimbangan rasional. Pelibatan agama dibenarkan hanya sebagai sumber moral saja.

Sementara kalangan radikal, islamis, revivalis atau intelektual organik, mereka terlibat secara aktif dalam mengawal umat, utamanya pada soal-soal bagaimana menempatkan ajaran Islam pada pusat kehidupan sosial, politik, dan ekonomi. Para teoretisi di atas memiliki pemikiran yang islamis, artinya tidak memisahkan antara agama dan negara. Seiring dengan keyakinannya bahwa Islam adalah satu agama yang serba lengkap, termasuk dalam sistem tatanegara. Sistem tatanegara Islam yang harus diteladani umat Islam adalah sistem yang berlaku pada zaman al-Khulafā' al-Rāsyidūn (khalifah yang empat). Al-Maududi melukiskan kehidupan masyarakat dan kenegaraan pada masa itu kompak, teratur dan serasi, serta diliputi oleh suasana kerukunan dan kekeluargaan, baik di dalam tubuh pemerintahan maupun di antara komponen-komponen masyarakat. Tetapi sayang lukisan yang indah itu tidak didukung oleh realitas sejarah.[23]

Dalam perkembangan pemikiran politik Islam di Indonesia, baik sayap islamis atau radikal maupun sayap sekularis atau Islam Liberal, keduanya berusaha memperoleh pengaruh di kalangan umat Islam.[24] Sayap pertama dimotori oleh Agus Salim dan Mohammad Natsir, sedangkan sayap kedua tampak dalam pemikiran Soekarno.[25] Lebih jauh masalah hubungan Islam

[23] Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, h. 32. Farag Fouda mengkritik tentang romantisasi sejarah kekhalifahan Islam atau negara Islam yang diidealisasikan dan sekaligus menekankan pentingnya sekularisme. *Lihat*, Farag Fouda, *Kebenaran yang Hilang*, h. 185-187.

[24] M. Din Syamsuddin, "Beberapa Catatan Problematika Politik Islam di Indonesia" dalam Abuddin Nata (ed.), *Problematika Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Grasindo, 2002), h. 22-29. Menurut Din Syamsuddin, "Keberadaan politik Islam dalam perpolitikan Indonesia merupakan kelanjutan dari adanya dikotomi santri-abangan di kalangan umat Islam" (h. 23).

[25] Prototipe polemik pro-kontra ide negara Islam tercermin dalam debat antara Soekarno (yang kontra negara Islam) dan M. Natsir (yang pro negara Islam), dan tercermin kembali dalam debat mutakhir antara—yang biasa disebut "Islam Liberal"

dan negara pertama kali muncul dalam perdebatan tentang *weltanschauung* (dasar negara) di dalam sidang-sidang BPUPKI (Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia). Dalam sidang tersebut muncul perdebatan panjang tentang perlunya dasar negara yang akan dibentuk. Perdebatan panjang seputar isu tersebut pada akhirnya melahirkan dua kelompok besar dalam BPUPKI, yaitu kelompok "nasionalis sekular" dan "nasionalis Islam". Kelompok pertama menginginkan ideologi kebangsaan bagi negara yang akan dibentuk. Sebaliknya kelompok kedua menghendaki ideologi agama, yaitu Islam. Dalam perdebatan tersebut, menarik untuk dicatat, sebagaimana ditulis oleh Ahmad Syafii Maarif bahwa hanya 20% atau sekitar 15 orang saja dari anggota BPUPKI yang menyuarakan aspirasi Islam bagi dasar negara. Karenanya, tidaklah terlalu mengherankan jika keputusan BPUPKI mengenai dasar negara Indonesia adalah ideologi kebangsaan dan bukan Islam.[26]

Polemik panjang antara kubu nasionalis sekular dan nasionalis Islam di atas menjadi bukti empiris bahwa ketegangan dua kubu berlanjut terus setelah perdebatan para *founding fathers.* Dalam bukunya di Universitas Chicago yang sudah diterbitkan dalam bahasa Indonesia dengan judul *Islam dan Masalah Kenegaraan*, Syafii dengan baik menjelaskan bahwa ide-ide golongan Islam secara keras ditolak oleh kelompok-kelompok non-Islam yang kebanyakan mendukung Pancasila. Dalam perdebatan ini kelompok Islam mengkritik Pancasila karena dianggap sebagai ideologi sekular dan bertentangan dengan jiwa komunitas Muslim. Selama perdebatan ini, kelompok Masyumi membela Islam sebagai basis negara.[27]

Namun dalam perjalanannya, umat Islam yang mewakili kubu nasionalis Muslim gagal memperjuangkan Islam sebagai dasar negara setelah

---

(yang kontra negara Islam) dan "Islam Literal" (yang pro negara Islam). Dokumentasi tentang prototipe polemik ini, *lihat*, Ahmad Suhelmi, *Polemik Negara Islam, Soekarno versus Natsir* (Jakarta: Teraju, 2002). Pada Bab 5 buku ini termuat perkembangan sepanjang sejarah Indonesia hingga kini pewaris-pewaris Soekarno maupun Natsir, dan mereka masih tetap saling berdebat, seolah belum ada substansi baru perdebatan masalah Islam dan negara di Indonesia.

[26] A. Syafii Maarif, *Islam dan Pancasila*, h. 109

[27] M. Syafi'i Anwar, "Agama, Negara, dan Dinamika Civil Islam di Indonesia: Pelajaran dari Sejarah", *Jurnal Al-Wasathiyyah*, Vol. I. No. 3. 2006, h. 12. Tentang Masyumi yang membela negara Islam, *lihat* Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jamaat-i-Islami* (Jakarta: Paramadina, 1999).

disahkannya UUD 1945 pada tahun 1945 dan menghapuskan Piagam Jakarta serta menetapkan Pancasila sebagai dasar negara. Tidak berhenti sampai di sini, umat Islam kembali terlibat dalam pertentangan seperti tercermin dalam sidang-sidang Konstituante. Umat Islam mulai terlibat dalam perjuangan konstitusional ketika dalam perdebatan tentang rancangan



Saya belum menemukan konsep mengenai bentuk negara yang ideal dan demokratis yang digambarkan dalam al-Qur'an maupun hadis. Yang ada adalah Islam memberikan nilai-nilai universal sebagai panduan moral bagi kehidupan manusia. Munculnya perdebatan tentang perlu atau tidaknya Islam masuk ke dalam sistem kenegaraan sangat tergantung pada cara pandang umat Islam itu sendiri dalam memahami Islam... Yang terpenting adalah substansinya bahwa nilai-nilai Islam dapat dijalankan dalam seluruh kehidupan, tanpa harus dilegal-formalkan menjadi aturan publik.

(Rachman 2009: 1139)

Maria Ulfah Anshor, mantan Ketua Umum Pucuk Pimpinan Fatayat NU. Ia menyelesaikan Pascasarjana Program Kajian Wanita di Universitas Indonesia (2004) dan mengajar Tafsir Ahkam (Islamic Law) di Institut Ilmu al-Qur'an (IIQ) Jakarta.

UUD Sementara 1950. Kali ini umat Islam yang mewakili kelompok nasionalis Islam kembali bersatu memperjuangkan aspirasi mereka untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara. Kaum nasionalis dan kelompok-kelompok non-Muslim mengkritik kelompok Islam karena sikapnya yang *ngotot* serta pendekatannya yang skripturalis dan formal pada politik Islam. Ketika perdebatan berlanjut tanpa mencapai kesepakatan, Soekarno mengajukan usul untuk kembali ke UUD 1945. Majelis Konstituante pada awalnya menolak tawaran Soekarno. Akan tetapi dengan dukungan militer, Soekarno mengeluarkan Dekrit Presiden pada tanggal 5 Juli 1959 untuk kembali ke UUD 45, sekaligus mengakhiri gelombang kedua tuntutan kelompok Islam untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara.

Dengan dikeluarkannya Dekrit 5 Juli 1959, Soekarno jelas mendemonstrasikan tingkat tinggi kekuasaan yang ia pegang. Soekarno kemudian mendeklarasikan pentingnya implementasi apa yang diistilahkannya sebagai "Demokrasi Terpimpin". Secara sistematik gagasan tentang Pancasila dimunculkan oleh Soekarno di dalam pidatonya pada

1 Juni 1945. Soekarno mencanangkan Lima Asas Negara Indonesia, yaitu: Kebangsaan Indonesia, Perikemanusiaan, mufakat atau demokrasi, kesejahteraan sosial, dan Ketuhanan Yang Maha Esa. Dari uraian di atas, tampak bahwa asas yang terkait dengan agama diletakkan pada nomor lima, sedangkan asas kebangsaan adalah nomor pertama.[28] Dalam perkembangan selanjutnya, akhirnya susunan Pancasila menjadi: Ketuhanan Yang Maha Esa, Kemanusiaan, Persatuan, Demokrasi dan Keadilan. Mengenai konsep Pancasila, Soekarno pernah mengemukakan pandangannya bahwa Pancasila bisa diperas menjadi satu sila saja, yaitu gotong royong. Bahkan, menurutnya, sila Ketuhanan bisa dihilangkan. Soekarno sejak awal selalu menentang segala usaha kelompok Islam untuk menjadikan Islam sebagai asas perjuangan dan bernegara. Ketika berpidato di Amuntai, Kalimantan Selatan, 27 Januari 1953, dia menyarankan rakyat untuk menolak usul atau ajakan untuk menjadikan Islam sebagai asas negara, karena akan menyebabkan banyaknya daerah berpenduduk bukan Muslim akan melepaskan diri dari Indonesia.[29] Ini menunjukkan betapa pemikiran sekular berpengaruh kuat di kalangan kelompok nasionalis. Tetapi yang menarik, sesekular-sekularnya pemikiran kelompok sekularis, pada Soekarno misalnya, tetap ada inspirasi Islam. Ridwan Lubis dalam desertasinya, misalnya menjelaskan bahwa konsep Pancasila Soekarno diilhami oleh pandangannya tentang Islam terutama mengenai nasionalisme dalam hubungannya dengan sikap membela hak dan kebenaran, internasionalisme dengan *ukhūwah Islāmiyah*, musyawarah dengan *syūrā*, kesejahteraan sosial dengan perintah untuk berlaku adil dan ketuhanan dengan tauhid.[30]

Kuntowijoyo—seorang pemikir Muslim dan ahli sejarah Universitas Gadjah Mada—berpendapat bahwa Pancasila sebagai ideologi adalah "objektivikasi" dari agama-agama. Pancasila adalah objektivikasi dari Islam, sehingga Pancasila memperoleh dukungan ganda: yaitu ideologi yang mempunyai "*categorical imperative*" dan melalui proses internalisasi ia bisa masuk ke dalam wilayah agama[31]—apa pun agamanya.

---

[28] A. Syafii Maarif, *Islam dan Pancasila*, h. 179

[29] Rusli Karim, *Negara dan Peminggiran*, h. 171.

[30] Ridwan Lubis, *Pemikiran Soekarno tentang Islam* (Jakarta: CV. Haji Masagung, 1992), h. 111.

[31] Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*: *Esai-esai Agama, Budaya dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Bandung: Mizan, 2001) h. 140.

Mendalami soal ini, menarik memperhatikan pikiran M. Dawam Rahardjo—seorang pemikir Muslim yang mendukung sepenuhnya sekularisme di Indonesia—yang mengatakan bahwa Pancasila mengandung unsur "sekularis". Artinya, negara Republik Indonesia bukanlah negara teokrasi yang berada di bawah pemimpin agama, terutama ulama. Tetapi negara juga bersifat positif terhadap agama, karena negara berasaskan Ketuhanan Yang Maha Esa di mana negara menjamin kebebasan beragama—negara tidak mencampuri urusan agama, tetapi melindungi dan memeliharanya; Negara menyerap nilai-nilai luhur agama; dan negara memberi kemudahan untuk kegiatan keagamaan.[32]

Diterimanya Pancasila sebagai asas dan ideologi negara merupakan puncak dari pertentangan dan sekaligus merupakan hasil kompromi antara berbagai aliran pemikiran yang ada di Indonesia ketika itu. Fungsi terpenting diterimanya asas Pancasila adalah untuk mendorong Islam sebagai agama mayoritas supaya bersikap toleran terhadap kepercayaan yang lain.[33]

Dalam ruang keindonesiaan, Pancasila bisa disebut, mengikuti istilah Robert N. Bellah, sebagai *civil religion*. Sama halnya dengan kata *religion* pada usulan Bellah, sila "Ketuhanan Yang Maha Esa" tidak menunjukkan pembelaan pada agama tertentu. Tetapi, bermaksud menegaskan bahwa agama-agama di Indonesia berintikan satu Tuhan, yaitu Yang Maha Esa. Terbukti dengan dihapusnya tujuh kata "kontroversial" dalam Piagam Jakarta yang merupakan bahan mentah Pancasila. Namun, seperti disinyalir oleh A.R. Zainuddin, sila Ketuhanan Yang Maha Esa dalam Pancasila telah merupakan satu sila yang menjiwai sila-sila yang lain, sebagaimana sila-sila yang lain juga telah menjiwainya.[34]

Dalam masa Orde Baru, kedudukan Pancasila sebagai asas dan ideologi negara semakin kuat. Hal itu diperkuat dengan ditetapkannya setiap tanggal 1 Oktober sebagai hari "Kesaktian Pancasila". Namun sebagaimana di era Soekarno, ketegangan dan konflik antara pendukung

---

[32]M. Dawam Rahardjo, *Intelektual, Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa* (Bandung: Mizan, 1993), h. 480.

[33] Salah satu puncak pemikiran penerimaan Pancasila ini adalah pikiran dari KH.Ahmad Siddiq yang mengemukakan penyataan Pancasila bersifat final bagi umat Islam. Tentang ini, *lihat* Munawar Fuad Noeh dan Mastuki HS (ed.), *Menghidupkan Ruh Pemikiran KH. Ahmad Siddiq* (Jakarta: Gramedia, 2002), h. 126-145.

[34] A.R. Zainuddin, *Pemikiran Politik Islam, Islam, Timur Tengah dan Benturan Ideologi* (Jakarta; Grafika Indah, 2004), h. 39

dan penolak Islam politik tersebut diperburuk oleh sikap anti Islam para elit Orde Baru. Di era Orde Baru, Soeharto juga memperhitungkan Islam sebagai ancaman berbahaya bagi kekuasaannya, baik secara ideologis maupun politik. Pada masa-masa awal pemerintahannya, Soeharto memperlakukan Islam sebagai "musuh" politik kedua setelah komunis dan dikutuk sebagai "ekstrem kanan". Situasi ini secara politis berujung pada sikap saling tidak percaya antara kelompok Islam dan rezim Orde Baru. Namun, perlahan-lahan sikap politik Soeharto terhadap Islam dalam fase-fase tertentu mengalami perubahan. Perubahan lanskap politik ini sesungguhnya bergantung pada sikap politik Soeharto sendiri. Namun, terlepas dari pendekatan hegemoniknya, Soeharto pun mengakomodasi beberapa aspirasi religio-politik Muslim di akhir 1970-an.

Dalam dasawarsa 1960-an hingga 1970-an merupakan suatu periode di mana umat Islam, khususnya para pemikir dan aktivisnya merasakan beratnya beban yang harus dipikul akibat adanya sintesis yang sulit antara Islam dan negara. Hal yang paling krusial pada saat itu adalah seringnya umat Islam menjadi sasaran kecurigaan ideologis dan tak jarang pula ditempatkan dalam posisi marginal dalam proses-proses politik nasional.[35]

Dalam situasi sosial-politik seperti ini, Nurcholish Madjid mengusulkan ide sekularisasi, yang akan kita bahas mendalam pada pasal berikut ini.

Debat Sekularisme di Indonesia: Nurcholish Madjid

Menyadari bahwa persoalan-persoalan di atas bukan semata-mata berdimensi politis, tetapi lebih dari itu mempunyai masalah teologis juga, Nurcholish mencoba memberi suatu alternatif pemecahan, khususnya yang berkaitan dengan dimensi teologis.[36] Nurcholish berpendapat bahwa akar persoalan yang dihadapi komunitas Islam ketika itu adalah

---

[35]M. Syafi'i Anwar, *Agama, Negara*, h. 13. *Lihat* juga, B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971).

[36] Nurcholish, sebagaimana yang dikatakan oleh sahabatnya, Eki Syachrudin, adalah salah satu contoh terbaik dalam kehidupan berorganisasi dan berpolitik. Ia adalah seorang demokrat yang konsekuen dalam kata dan perbuatan. Ia mendudukkan dirinya pada cita-cita yang benar tentang pencapaian suatu masyarakat yang sehat dan bersih. Lebih lengkapnya, *lihat*, Eki Syachrudin, *Moral Politik sebuah Refleksi* (Jakarta: LP3ES, 2006) h. 503-506.

hilangnya "daya gerak psikologis" *(psychological striking force)*—yang itu jelas diperoleh dari agama.[37] Hal ini ditandai oleh ketidakmampuan umat Islam, yang diwakili oleh para pemimpinnya, untuk membedakan antara nilai-nilai yang transendental dan yang temporal. Karenanya, Nurcholish menyarankan agar umat Islam membebaskan dirinya dari kecenderungan untuk menempatkan hal-hal yang semestinya duniawi sebagai duniawi, dan hal-hal yang semestinya ukhrawi sebagai ukhrawi (akhirat).

Dari sinilah kemudian muncul gagasan tentang "sekularisasi" yang merupakan respons terhadap fenomena sosial politik yang berkembang pada awal rezim Orde Baru, yang merupakan implementasi gagasan dan pemikiran Nurcholish terhadap Islam sebagai agama yang terbuka dan menganjurkan *idea of progress.* Nurcholish mengajak agar umat Islam senantiasa berani melakukan ijtihad, termasuk dalam merespons persoalan-persoalan Indonesia kontemporer. Nurcholish juga mengajak umat Islam agar tidak phobi terhadap fenomena modernisasi, yang di antara implikasinya adalah penerimaan atas sekularisasi.[38]

Dalam dunia pemikiran, gagasan sekularisasi merupakan bagian tak terpisahkan dari ijtihad Nurcholish. Pengertian sekularisasi dimaksudkannya sebagai suatu proses penduniawian, dalam pengertian meletakkan peranan utama pada ilmu pengetahuan. Maka pengertian

---

[37] Nurcholish mengusung ide tentang perlunya kebebasan berpikir sehingga memunculkan pikiran-pikiran segar yang mempunyai daya pukul psikologis (*psychological striking force*) yang dapat merespons tuntutan-tuntutan segera, dari kondisi-kondisi masyarakat yang terus tumbuh, baik di bidang ekonomi, politik, maupun sosial. Dengan kata lain, umat Islam harus mampu mengambil inisiatif-inisiatif dalam pembangunan masyarakat yang bersifat duniawi. Dengan demikian, pintu ijtihad bagi Nurcholish adalah tetap terbuka, dan merupakan keharusan bagi umat untuk memahami agamanya. Bahkan menurut Nurcholish, jika benar-benar konsisten terhadap ajaran agamanya, seorang Muslim harus terbuka terhadap ide-ide kemajuan (*idea of progress*) serta bersedia mendengarkan perkembangan ide-ide kemanusiaan dengan spektrum seluas mungkin, kemudian memilih di antaranya, yang menurut ukuran-ukuran objektif mengandung kebenaran (universal). Sehingga dengan mengoptimalkan rasio dan akal pikiran yang ada padanya, harus terlibat dalam upaya menemukan cara-cara yang terbaik bagi kehidupan kolektif manusia. *Lihat*, Nurcholish Madjid, "Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Penyegaran Kembali Pemahaman Keagamaan", dalam Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam*, h. 489-492.

[38]Ann Kull, *Piety and Politics, Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia* (Lund: Lund University, 2005).

pokok tentang sekularisasi yaitu pengakuan wewenang ilmu pengetahuan dan penerapan dalam membina kehidupan duniawi, dan ilmu pengetahuan itu sendiri terus berproses dan berkembang menuju kesempurnaannya.



Menurut saya kita tidak perlu takut kehilangan wahyu. Sebab, teknologi ke depan semakin maju, canggih dan selalu akan membantu dan menghadirkan apa yang kita anggap hilang. Bagaimanapun, teknologi tidak pernah berjalan ke belakang, dia selalu lebih maju, sehingga ada kemungkinan suatu saat teknologi bisa mengetahui bentuk-bentuk tulisan al-Quran di masa lalu.

(Rachman 2009: 1247)

Moch. Qasim Mathar, Guru Besar Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri (UIN) Alauddin Makassar. Ia memperoleh gelar master dan doktornya dari IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Dalam pandangan Nurcholish, sekularisasi mempunyai kaitan erat dengan desakralisasi, karena keduanya mengandung unsur pembebasan. Sekularisasi berarti terlepasnya atau pembebasan dunia dari pengertian religius. Begitu pula desakralisasi dimaksudkan sebagai penghapusan atau pembebasan dari legitimasi sakral. Pemutlakan transendensi semata-mata kepada Tuhan sebenarnya harus melahirkan "desakralisasi" pandangan terhadap semua selain Tuhan; sebab sakralisasi kepada sesuatu selain Tuhan pada hakikatnya adalah syirik—yang merupakan lawan dari tauhid. Maka semua objek yang selama ini dianggap sakral tersebut merupakan objek yang harus didesakralisasikan.[39]

Dengan pembebasan berarti manusia mengarahkan hidupnya menuju keadaan asli (fitrah), selaras dengan eksistensinya, serta membebaskan diri dari keinginan duniawi yang cenderung ke arah sekular. Islam tidak memberikan makna sakral kepada alam seisinya, terhadap langit, bumi, bintang, gunung, sungai, pohon, batu, lautan dan segala yang ada di alam. Islam melihat semua itu sebagai ciptaan Tuhan, sebagai ayat Tuhan yang

[39] Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad wahib dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 108-109.

tidak boleh disakralkan. Bahkan justru ayat-ayat atau tanda-tanda inilah yang harus diungkapkan, diselidiki, dan dimanfaatkan untuk kepentingan manusia. Kelebihan yang telah diberikan Tuhan berupa akal inilah yang harus digunakan untuk membongkar rahasia alam yang merupakan komponen fundamental dalam perkembangan ilmu pengetahuan.

Dengan uraiannya tentang sekularisasi itu, Nurcholish bermaksud *membedakan* bukan memisahkan persoalan-persoalan duniawi dan ukhrawi. Pembedaan ini diperlukan karena ia melihat umat Islam tidak bisa melihat dan memahami persoalan secara proporsional. Parameter yang digunakan untuk memberikan penilaian terhadap nilai-nilai yang "islami" sering kali dikaitkan dengan tradisi yang sudah dianggap mapan. Sehingga Islam disejajarkan dengan tradisi, dan menjadi islami disederajatkan dengan menjadi tradisionalis. Karena itu membela Islam sama dengan membela tradisi, sehingga sering muncul kesan bahwa kekuatan Islam adalah kekuatan tradisi yang bersifat reaksioner. Pandangan-pandangan para pemimpin Islam yang seperti ini menurut Nurcholish telah menyebabkan mereka kurang memberikan respons yang wajar terhadap perkembangan pemikiran yang ada di dunia saat ini.

Dengan maksud lebih memberikan penegasan kepada apa yang dimaksudkannya sebagai sekularisasi, Nurcholish sekali lagi mengatakan sekularisasi yang diidealisasikannya tidak dimaksudkan sebagai penerapan sekularisme dan mengubah kaum Muslim menjadi sekularis. "Tetapi dimaksudkan untuk menduniawikan nilai-nilai yang sudah semestinya bersifat duniawi, serta melepaskan umat Islam dari kecenderungan untuk mengukhrawikannya". Melalui definisi sekularisasi semacam ini, umat Islam akan terbiasa dengan sikap mental untuk selalu menguji kebenaran suatu nilai di hadapan kenyataan-kenyataan material, moral maupun sejarah.

Menurut Nurcholish, sekularisasi bukanlah sekularisme dan bahkan tidak identik dengan sekularisme sebagai paham tertutup, dan merupakan ideologi tersendiri yang lepas dari agama. Sekularisme dalam konteks demikian bukan sebuah proses tetapi sebuah ideologi tertutup yang berfungsi sangat mirip sebagai agama.[40]

Gagasan sekularisasi yang dimaksud Nurcholish bukanlah sekularisme seperti yang dikenal di Barat (Eropa), tetapi sekularisasi sebagai salah satu bentuk "liberalisasi" atau pembebasan terhadap pandangan-pandangan

---

[40] Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, h. 218-219.

keliru yang sudah mapan. Dalam uraiannya, Nurcholish secara terbuka mengemukakan bahwa ia sama sekali tidak bermaksud menerapkan sekularisme. Bahkan konsisten dengan pandangan yang telah ditulisnya dua tahun sebelumnya. Ia dengan tegas menolak sekularisme. Nurcholish menjelaskan:

> Sekularisasi tidaklah dimaksudkan sebagai penerapan sekularisme, sebab *secularism is the name for an ideology, a new closed world view which function very much like a new religion.* Dalam hal ini yang dimaksud ialah setiap bentuk *liberating development*. Proses pembebasan ini diperlukan karena umat Islam, akibat perjalanan sejarahnya sendiri, tidak sanggup lagi membedakan nilai-nilai yang disangkanya islami itu, mana yang transendental dan mana yang temporal.[41]

Menurut Nurcholish, pendekatan dari segi bahasa akan banyak menolong menjelaskan makna suatu istilah. Tentang etimologi sekularisasi, dia berpendapat: "Kata-kata 'sekular' dan 'sekularisasi' berasal dari bahasa Barat (Inggris, Belanda dan lain-lain). Sedangkan asal kata-kata itu, sebenarnya, dari bahasa Latin, yaitu *saeculum* yang artinya zaman sekarang ini. Dan kata-kata *saeculum* itu sebenarnya adalah salah satu dari dua kata Latin yang berarti dunia. Kata lainnya ialah *mundus*. Tetapi, jika *saeculum* adalah kata waktu, maka *mundus* adalah kata ruang. Itulah sebabnya, dari segi bahasa pemakaian istilah sekular tidak mengandung keberatan apa pun. Malah, hal itu tidak saja benar secara istilah, melainkan juga secara kenyataan." Jadi, secara etimologis, menurut Nurcholish, tidak ada masalah menggunakan kata sekular untuk Islam, karena memang "manusia adalah makhluk sekular".

Lebih jauh Nurcholish menjelaskan tentang ini dengan menyatakan, pembedaan antara "sekularisasi" dan "sekularisme" semakin jelas jika dianalogikan dengan pembedaan antara rasionalisasi dan rasionalisme. Seorang Muslim harus bersikap rasional, tetapi tidak boleh menjadi pendukung rasionalisme. Rasionalisasi adalah suatu metode guna memperoleh pengertian dan penilaian yang tepat tentang suatu masalah dan pemecahannya. Ia menganjurkan setiap orang Muslim bersikap rasional dan melarang untuk tidak menjadi rasionalis. Sebab rasionalis berarti mendukung rasionalisme, sedangkan rasionalisme menurut Nurcholish waktu itu merupakan suatu paham yang bertentangan dengan

---

[41]Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, h. 207.

Islam. Rasionalisme mengingkari keberadaan wahyu sebagai media untuk mengetahui kebenaran, dan hanya mengakui wahyu semata. Dengan demikian rasionalisasi mempunyai arti terbuka karena merupakan suatu proses, sedangkan rasionalisme mempunyai arti tertutup lantaran suatu paham ideologi.[42]

Aspek sentral dari sekularisasi, yaitu bahwa sekularisasi merupakan suatu proses, dalam pengertian mengalami perubahan dan penambahan yang lebih besar terhadap arah proses atau tujuan proses tersebut. Dalam hal ini karena pengertian sekular mengacu pada pengertian duniawi, maka pengertian sekularisasi sering diartikan proses penduniawian. Dengan proses penduniawian untuk menyelaraskannya dengan perkembangan zaman, proses ini tidak luput dari ancaman degradasi nilai-nilai yang ada, terutama yang menjadi korban adalah nilai agama. Pengertian sekularisasi lebih mengacu pada pengikisan nilai-nilai agama dari pribadi-pribadi manusianya. Dengan demikian orang tersebut kemudian lebih mengesampingkan urusan agama dari urusan duniawi. Urusan agama menjadi urusan pribadi yang harus dipisahkan dari urusan kenegaraan, dari panggung politik, sosial, ekonomi, budaya, pendidikan, dan segala macam urusan duniawi.

Selanjutnya, Nurcholish menyatakan bahwa sekularisasi yang diidealisasikannya untuk lebih memanfaatkan misi duniawi manusia bukannya tanpa dasar. Menurutnya, ajaran al-Qur'an yang berintikan pada posisi manusia sebagai hamba Allah dan wakil Allah di muka bumi merupakan dasar doktrinal Islam tentang sekularisasi. Dengan kata lain, Nurcholish tampaknya memahami proses sekularisasi sebagai "pembumian" ajaran-ajaran Islam sebagai yang inheren dengan misi kekhalifahan manusia. Di dalam al-Qur'an terdapat sejumlah ayat-ayat yang menegaskan posisi manusia sebagai hamba dan wakil Allah di muka bumi. Menurutnya, sikap seperti ini adalah konsekuensi logis dari konsepsi tauhid Islam, yang intinya pemutlakan transendensi semata-mata hanya kepada Tuhan.[43]

Sayangnya dalam pengamatan Nurcholish saat ini justru tidak muncul pikiran-pikiran yang segar dari kalangan umat Islam. Karena tiadanya lembaga yang dapat berpikir bebas dan memusatkan perhatiannya pada tuntutan-tuntutan sejarah dari masyarakat serta dinamika perkembangan ekonomi, politik dan sosial, sehingga umat Islam kehilangan—apa yang di atas sudah disebut—*psycologycal striking force.* Kondisi ini membawa

---

[42] Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, h. 219.

[43] Fachry Ali dan Bachtiar Effendi, *Merambah Jalan Baru Islam,* h. 130.

implikasi umat Islam seakan-akan kehilangan kreativitas, bersikap defensif serta apologetik dalam merespons ide-ide besar yang "mendunia" (global, istilah sekarang) semacam demokrasi, keadilan sosial, sosialisme, dan sebagainya. Akibatnya, "inisiatif selalu direbut oleh pihak lain dan posisi strategis di bidang pemikiran serta ide berada di tangan mereka, sementara umat Islam di-*exclude*-kan."[44]

Namun belakangan, gerakan pembaruan Islam yang dimotori Nurcholish pada tahun 1970-an secara tidak langsung telah memperkuat proses sekularisasi ini dengan mendukung keharusan Islam untuk melucuti klaim-klaim politiknya agar bisa memusatkan dirinya pada imperatif-imperatif etik dan spiritual. Diktum Nurcholish yang amat terkenal, "*Islam, Yes; Partai Islam, No*", serta pernyataan Abdurrahman Wahid kemudian hari setelah Nurcholish, bahwa "*Islam bukanlah ideologi politik*" merupakan kulminasi dari proyek—meminjam istilah Yudi Latif—"*Polity-Separation Secularization*" di Indonesia. Proses sekularisasi yang dikemukakan oleh Nurcholish di era tahun 70-an tersebut pada akhirnya telah menemukan resonansinya di kalangan intelektual Islam Liberal generasi baru dewasa ini.

Sebagai seorang pembaru Islam yang digolongkan ke dalam pemikiran neo-Modernis, pemikiran Nurcholish secara mendalam didasarkan atas teologi, yakni pandangan teologi yang oleh Charles Kurzman disebut "Islam Liberal"[45] yang ciri-cirinya adalah gerakannya bersifat progresif (menerima modernitas); Barat modern tidak dilihat sebagai ancaman, tapi justru *reinventing* Islam untuk "meluruskan" modernitas Barat; Membuka peluang bagi bentuk tertentu "otonomi duniawi" dalam berbangsa dan bernegara; dan cara pemahaman Islam yang terbuka, toleran dan inklusif-pluralis. Sebagaimana yang dikatakan Rahman,[46] bahwa karakteristik nyata dari tantangan modernitas, salah satunya yang paling menonjol adalah

---

[44] Pembahasan soal ini, *lihat*, M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Musim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995) h. 50-53.

[45] Charles Kurzman, *Liberal Islam*, Juga Greg Barton, "Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid As Intellectual 'Ulama': The Meeting of Islamic Traditionalism and Modernism in Neo-Modernist Thought", dalam *Studi Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol 4 (1), 1997, h. 29-82.

[46] Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1989), h. 187.

sekularisme. Islam Liberal sesungguhnya berkaitan dengan isu utama sekularisme, yang pengertiannya terus berkembang.[47]

Sebagai penerus pemikiran gurunya, Fazlur Rahman, Nurcholish menyadari bahwa Islam yang tidak dapat memberi solusi kepada persoalan kemanusiaan tidak akan punya masa depan yang cerah. Apa yang telah dilakukannya tentang pemikiran Islam, khususnya terhadap isu-isu sosial-politik-keagamaan, seperti sekularisasi, *Islam Yes, Partai Islam No*, adalah bagian dari ijtihad intelektual Nurcholish dalam masa yang cukup panjang, walaupun gagasan-gagasan itu di awal-awal kemunculannya telah mengundang perdebatan, baik yang pro maupun kontra. Namun belakangan, gagasan-gagasan tersebut menemukan bentuknya yang paling terang dan mendapat apresiasi di kalangan luas kalangan intelektual. Munculnya Jaringan Islam Liberal (JIL) yang dimotori intelektual muda progresif NU adalah bentuk nyata dari kelanjutan pemikiran Nurcholish.[48]

Respons terhadap Nurcholish Madjid

Gagasan sekularisasi dan sekularisme di Indonesia sulit dilepaskan dari nama Nurcholish Madjid, yang pada tanggal 3 Januari 1970 meluncurkan gagasannya dalam diskusi yang diadakan oleh HMI, PII, GPI, dan Persami, di Menteng Raya 58. Ketika itu, Nurcholish meluncurkan makalah berjudul "Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat"—yang berisi gagasan tentang sekularisasi dan liberalisasi Islam. 22 tahun kemudian, gagasan itu diperkuat lagi dengan pidatonya di Taman

---

[47] *Lihat*, Arskal Salim dan Azyumardi Azra, "Negara dan Syariat dalam Perspektif Politik Hukum Indonesia" dalam *Syariat Islam: Pandangan Muslim Liberal* (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2003), h. 53-81. Dalam kaitan dengan pengembangan gagasan sekularisme ini, pertanyaan seperti, "Apakah Indonesia akan lebih condong untuk menganut ide negara Islam?" menjadi pertanyaan penting, yang terus perlu diamati perkembangan sosial politiknya. Kalangan Islam Liberal—atau istilah lain yang dipakai dalam tulisan ini, Islam Liberal—sangat menyadari bahwa kecenderungan Indonesia condong ke negara Islam bukanlah hal yang mustahil, karena isu negara Islam—seperti dikemukakan di atas—mengalami proses kontestasi di dalam perdebatan sistem politik Islam, di dalam internal kalangan umat Islam itu sendiri. Namun di atas segalanya, melihat kecenderungan yang ada saat ini, di mana hampir semua aspirasi penerapan syariat Islam secara formal tidak mendapat umpan balik secara positif, maka transformasi Indonesia menjadi negara Islam, menurut mereka agaknya masih "jauh panggang dari api", *ibid*, h. 80.

[48] Fatwa MUI merupakan kritik terhadap perkembangan pemikiran JIL.

Ismail Marzuki (TIM) Jakarta, pada 21 Oktober 1992, yang diberi judul "Beberapa Renungan tentang Kehidupan Keagamaan di Indonesia"—yang berisi dasar-dasar pluralisme Islam.[49] Dua paper ini telah memapankan diskursus sekularisasi (sekularisme), liberalisasi (liberalisme), dan pluralisme di Indonesia, sampai keluarnya fatwa MUI tentang pengharaman sekularisme, liberalisme dan pluralisme pada 2005.

Kontroversi ide-ide Nurcholish menimbulkan polemik besar yang cukup berkepanjangan di kalangan intelektual Muslim dan para penggagas pembaruan Islam di Indonesia. Pemicunya adalah kontroversi semantik yang digunakan Nurcholish sekitar rasionalisasi, sekularisasi dan desakralisasi. Tesis Nurcholish adalah bahwa umat Islam perlu dibebaskan dari sakralitas semu dan ideologi-ideologi keagamaan yang membelenggu potensi intelektualnya sehingga menjadi "tembok-tembok tebal dan tinggi" penahan laju atau penghambat kemajuan peradabannya.[50]

Pokok-pokok pandangan Nurcholish dalam makalah yang ditulis tahun 1970 itu adalah perlunya cara pemahaman terhadap ajaran agama Islam yang lebih maju dengan jalan tidak terjebak dalam tradisionalisme, yakni dengan konsep sekularisasi yang menurut penjelasannya bukan mengarah ke sekularisme; serta perlunya kebebasan berpikir, *idea of progress* dan sikap terbuka. Dalam pikiran Nurcholish, umat Islam sekarang ini tidak lagi mampu membedakan mana yang benar-benar disebut agama dan mana yang hanya sekadar pemahaman dan pendapat

---

[49] M. Dawam Rahardjo, "Sekularisme dan Sekularisasi", *Media Indonesia.*

[50] Keprihatinan Nurcholish ini dikembangkan lebih lanjut oleh M. Dawam Rahardjo—sekaligus mengkritik kecenderungan konservatif MUI dan umat Islam—dalam "Pidato Kebudayaan" di Universitas Paramadina, Jakarta, 30 Desember 2006. Dalam pidato ini Dawam mengatakan, "Pemikiran Nurcholish Madjid mengenai peradaban Islam sebenarnya masih berorientasi ke belakang, yaitu ke abad pertengahan, pada masa kejayaan Islam, bahkan kadang-kadang ke zaman Nabi dan generasi salafiyah. Gus Dur sudah menghadapkan mukanya ke depan. Demikian pula kelompok muda Islam liberal Ulil Abshar. Cirinya adalah penegasan terhadap sekularisme dan lebih jauh ke pluralisme. Hanya saja Gus Dur lebih mengarah kepada gagasan kebangsaan, sedangkan Nurcholish Madjid kepada Islam yang universal. Generasi muda liberal tampaknya sudah melangkah ke arah era post-Nurcholish Madjid. Adalah tugas generasi muda liberal untuk mengintegrasikan kecenderungan Nurcholish Madjid, tetapi dengan titik-tolak yang lebih ke arah kebangsaan, didasarkan pada kritik terhadap peradaban Islam dunia". *Lihat*, M. Dawam Rahardjo, "Krisis Peradaban Islam" dalam Abdul Hakim dan Yudi Latif, *Bayang-bayang Fanatisisme: Esai-esai untuk Mengenang Nurcholish Madjid* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2007), h. 42.

seorang ulama. Untuk itu, umat perlu melakukan profanisasi masalah-masalah duniawi, yang pendekatannya membutuhkan sikap objektif-rasional dari masalah-masalah iman, akidah dan ibadah yang bersifat spiritual-ruhaniah.



Menurut saya, negara Madinah sama sekali bukan model negara Islam, melainkan negara sekular. Negara yang memisahkan antara agama, urusan agama yang dianut oleh masyarakatnya, dengan aturan bersama. Di situ terlihat bahwa yang paling dasar adalah kesepakatan bersama. Begitu kesepakatan dilanggar, terjadilah masalah.

(Rachman 2009: 1257)

Mohammad Imam Aziz, Dewan Pendiri Syarikat Islam. Ia juga ikut mendirikan Forum Persaudaraan Umat Beriman (FPUB Yogyakarta), tahun 1998, dan Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKIS Yogyakarta) di mana ia pernah menjadi direkturnya (1996-1998). Sekarang aktif

Nurcholish mengharapkan umat Islam bisa "diliberalkan" dari absolutisme dan munculnya otoritas keagamaan. Ia memimpikan umat dapat dimerdekakan dari sikap-sikap kurang dewasa dalam beragama, keberagamaan yang penuh *claim of truth*, kavling-kavling kebenaran hanya bagi diri dan kelompoknya, kesombongan intelektual, otoritas dan institusi keagamaan penjaga iman dan akidah, dan keberagamaan yang serba formalistik-normatif.[51] Berangkat dari itu Nurcholish pada pemikirannya tahun 1992 menyodorkan keislaman yang inklusif, semangat *al-ḫanafiyah al-samḫah,* egaliter, pluralistik dan demokratis.[52]

Polemik terhadap pemikiran Nurcholish di kalangan intelektual Muslim telah memunculkan dua kelompok dikotomis, yaitu yang

[51]Pandangan ini disampaikan dalam tiga paper pembaruan Islamnya pada tahun 1970-1973, yang kemudian dimuat sebagai buku dalam Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 2008 cetakan baru).

[52] *Lihat*, paper Nurcholish Madjid, "Pesan Keagamaan untuk Generasi Muda". Paper ini disampaikan pada 1992, dan selanjutnya menimbulkan kontroversi nasional mengenai pluralisme sepanjang 1993.

menolak keras dan yang mendukungnya. Kelompok *pertama* sering disebut kelompok *konservatif*, suatu kelompok yang menentang keras sekularisasi yang dianggap identik dengan sekularisme. Di kalangan kelompok konservatif, ide tersebut mendapat respons negatif. Mereka menanggapi wacana tersebut dengan kekhawatiran akan terjadi sekularisme seperti di Turki, terjadinya bid'ah-bid'ah di dalam syariat dan akidah, ijtihad yang membabi-buta, dan penafsiran bebas akan hukum-hukum Islam yang dikhawatirkan bisa menyebabkan pragmatisme di dalam masyarakat.

Kelompok *kedua* disebut kelompok *reformis*, yang mengatakan bahwa sekularisasi diartikan sebagai upaya pembebasan masyarakat dari kehidupan magis dan takhayul dengan melakukan desakralisasi alam.

Pandangan Nurcholish tersebut ternyata banyak disalahpahami, bahkan teman-teman dekatnya sendiri seperti Buya Ismail Matereum, Sulastomo, Endang Saefuddin Ansori dan M. Amien Rais. Yang lebih marah adalah kalangan Masyumi, karena mereka merasa "digunting dalam lipatan" ketika Nurcholish menyerukan penghentian wacana publik negara Islam. Sebaliknya, dia masih menganjurkan agar organisasi-organisasi Islam melakukan sosialisasi wacana mengenai keadilan sosial sebagai perwujudan dari Pancasila. Yang paling keras kritik terhadap Nurcholish adalah seniornya sendiri, yaitu M. Natsir dan M. Rasjidi. Rasjidi serius menulis buku yang berisi penolakan mentah-mentah gagasan Nurcholish tentang sekularisasi. Penolakannya itu sangat mendasar karena pimpinan Muhammadiyah tersebut menilai bahwa sekularisme akan melenyapkan peranan agama sebagaimana yang telah terjadi di negara-negara lain. Bagi Rasjidi, Nurcholish telah menjelaskan kembali bahwa yang dimaksud dengan sekularisme adalah sekularisasi sebagaimana yang dikemukakan oleh teolog Kristen Harvey Cox. Rasjidi menolak konsep sekularisasi karena menurut pendapatnya pada ujung-ujungnya sekularisasi akan menghasilkan sekularisme.[53] Dari sisi ini, kelak M. Dawam Rahardjo—dan banyak pemikir Islam Liberal seperti akan diuraikan di bawah—menyadari bahwa perjuangan untuk sekularisasi, tidak ada bedanya dengan sekularisme. Dan—ini poin yang paling penting, dan baru—bahwa sekularisme tidak harus berarti *decline of religion*.[54]

---

[53] Ahmad A. Sofyan, *Gagasan Cak Nur tentang Negara dan Islam* (Yogyakarta; Titian Ilahi Press, 2003), h. 100.

[54] Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo, Oktober 2006.

Secara umum pandangan Rasjidi tentang sekularisasi merupakan tanggapan bahkan kecaman yang paling ekstrem kepada pemikiran sekularisasi Nurcholish. Menurut Rasjidi, belum ada dalam sejarah bahwa istilah sekularisme atau sekularisasi tidak mengandung prinsip pemisahan antara persoalan dunia dengan agama. Sekularisasi, menurut Rasjidi, bisa membawa pengaruh merugikan bagi Islam dan umatnya. Karena itu, keduanya (sekularisasi dan sekularisme) harus dihilangkan.[55]

Rasjidi yang memang sudah lama bergelut dalam kehidupan ilmiah, dan seorang profesor filsafat, menyindir Nurcholish muda dengan kata-katanya yang tajam:

> Walaupun saya sendiri paham bahasa Inggris sudah hampir semenjak 40 tahun yang lalu dan pernah mengajar dalam suatu Universitas dengan bahasa Inggris, namun saya tidak berani memaksakan suatu istilah yang sudah menjadi umum dalam dunia ilmu pengetahuan. Bagi Nurcholish sekularisasi artinya menganggap dunia ini arena kegiatan manusia, tidak ada yang tabu, tidak ada yang sakral. Paham ini adalah paham yang salah dan akan menyebabkan akibat-akibat yang sangat besar dan tidak kita harapkan.

Rasjidi menyimpulkan pemikiran Nurcholish muda ketika itu sebagai pemikiran yang belum matang, mentah, serta tidak memenuhi syarat

---

[55]HM. Rasjidi, *Koreksi terhadap Nurcholish Madjid tentang Sekularisasi* (Jakarta; Bulan Bintang, 1977). *Lihat* juga, Nurcholish Madjid, Sekitar Usaha Membangkitkan Etos Intelektualisme Islam di Indonesia, dalam, Endang Basri Ananda (ed.), *70 Tahun Prof. Dr. H.M. Rasjidi* (Jakarta: Harian Umum Pelita, 1985), h. 217-218. Dalam buku ini Nurcholish menjelaskan di bagian catatan kaki, bahwa "penggunaan kata-kata 'sekularisasi' dalam sosiologi mengandung arti pembebasan, yaitu pembebasan dari sikap penyucian yang tidak pada tempatnya. Karena itu ia mengandung makna desakralisasi, yaitu pencopotan ketabuan dan kesakralan dari objek-objek yang semestinya tidak tabu dan tidak sakral. Jika diproyeksikan kepada situasi modern Islam sekarang, maka 'sekularisasi'-nya Robert N. Bellah itu akan mengambil bentuk pemberantasan bid'ah, khurafat dan praktik-praktik syirik lainnya, yang kesemuanya itu berlangsung di bawah semboyan kembali kepada kitab dan sunnah dalam usaha memurnikan agama. Maka saya pernah mengajukan argumen bahwa sekularisasi serupa itu adalah konsekuensi dari tauhid…..tapi meskipun pengertian sosiologis sekularisasi itu sudah cukup banyak digunakan para ahli ilmu-ilmu sosial, namun harus diakui masih tetap terdapat kontroversi seputar istilah itu ... karena sedemikian kontoversialnya istilah 'sekular', 'sekularisasi' dan 'sekularisme' itu, maka adalah bijaksana untuk tidak menggunakan istilah-istilah tersebut dan lebih baik menggantinya dengan istilah-istilah teknis lain yang lebih tepat dan netral."

sebagai pembaruan dalam Islam. Bukan hanya itu, bahkan pemikiran-pemikirannya sangat berbahaya dan harus diwaspadai.



Saya temasuk orang yang tidak mau memaksakan semua ajaran Islam dimasukkan ke dalam legislasi negara. Bagi saya, hukum Islam yang perlu masuk ke dalam legislasi negara yaitu hukum-hukum yang menyangkut tata kehidupan masyarakat yang dianggap pokok seperti hukum perkawinan, haji, dan sebagainya. Tidak semua hukum Islam harus dilegislasikan. Yang lebih penting adalah bagaimana nilai-nilai Islam secara substansial mewarnai kehidupan berbangsa dan bernegara.

(Rachman 2009: 1275)

Muhammad Tholhah Hasan, mantan Menteri Agama Republik Indonesia Kabinet Persatuan Nasional di era Presiden Abdurrahman Wahid dan pernah dua periode menjadi Rektor Universitas Malang (Unisma). Kini ia menjabat sebagai Ketua Badan Wakaf Indonesia.

Dalam suatu acara yang diselenggarakan Dewan Kesenian Jakarta (DKJ) di tahun 1972, Nurcholish menggunakan kesempatan ini untuk sedikit-banyak mengurangi kesalahpahaman atas ide-ide yang ditawarkan pada pidato sebelumnya. Maka ia menjelaskan kembali ide-idenya, antara lain melalui uraiannya mengenai prinsip iman dan amal salih, di mana ia menjelaskan bahwa dimensi kehidupan duniawi yang material adalah ilmu, sedangkan dimensi kehidupan ukhrawi adalah iman, yang pendekatannya harus dibedakan karena perbedaan-perbedaan dimensional tersebut. Ia mengakui adanya kekasaran dalam ceramah-ceramahnya saat itu, dan menyebutnya sebagai "sebuah kesalahan besar yang bersifat taktis", tetapi ia tidak memungkiri ide-ide yang telah diungkapkannya tersebut.[56]

Selain Rasjidi, Muhammad Naquib al-Attas—Guru Besar dari ISTAC, Universitas Islam Antarbangsa (UIA), Kuala Lumpur, Malaysia, yang menulis buku *Islam and Secularism*, mengkaji masalah sekularisasi secara holistik, dalam arti ingin menjembatani pemikir Barat dan Muslim. Menurutnya, Islam tidak sama dengan Kristen. Karenanya, sekularisasi yang terjadi pada masyarakat Kristen Barat berbeda dengan yang terjadi pada masyarakat

[56] Nurcholish Madjid, *Keharusan Pembaruan*.., h. 484.

Muslim. Mengawali pendapatnya tentang sekularisasi, al-Attas membedakan antara pengertian sekular yang mempunyai konotasi ruang dan waktu, yaitu menunjuk pada pengertian masa kini atau dunia kini. Selanjutnya, sekularisasi didefinisikan sebagai pembebasan manusia dari agama dan metafisika, atau terlepasnya manusia dari agama dan metafisika, atau terlepasnya dunia dari pengertian religius (dalam istilah Weber), pembebasan alam dari agama. Sekularisme menunjuk pada suatu ideologi.[57]

Selanjutnya, menurut al-Attas, Islam menolak penerapan apa pun mengenai konsep-konsep sekular, sekularisasi maupun sekularisme, semua konsep itu bukan milik Islam dan berlawanan dengannya dalam segala hal. Dengan kata lain, Islam menolak secara total manifestasi dan arti sekularisasi baik eksplisit maupun implisit, sebab sekularisasi bagaikan racun yang bersifat mematikan terhadap keyakinan yang benar (iman). Dimensi terpenting dari sekularisasi, sebagaimana pendapat Harvey Cox, adalah desakralisasi atau penidak-keramatan alam. Dimensi inilah yang tidak diterima oleh kalangan Kristen Barat. Sedangkan Islam menerima pengertian tersebut dalam arti mencampakkan segala macam takhayul, kepercayaan animistis, magis serta tuhan-tuhan palsu dari alam. Pengertian Islam tentang kekeramatan alam ini adalah pengertian wajar tanpa mendatangkan sekularisasi bersamanya.

Sekularisasi dalam Islam menurut Nurcholish sesungguhnya tidak sampai ke tahap di mana umat Islam merasa tidak lagi terikat pada ajaran dasar, tetapi hanya pada ajaran hasil ijtihad ulama. Anjuran Nurcholish tentang perlunya "sekularisasi" sebagai salah satu bentuk "liberalisasi" atau pembebasan terhadap pandangan-pandangan keliru yang telah mapan, rupanya menjadi dasar kontroversi yang meluas. Nurcholish kemudian dituduh telah berubah paham menjadi seorang sekularis. Bahkan, M. Kamal Hassan—seorang intelektual Malaysia terkemuka—telah mencap sebagai seorang "modernis sekular." Tampaknya, Hassan dan orang-orang yang sepaham di Indonesia tidak mau tahu bahwa Nurcholish menolak paham sekularisme, hanya karena ia menganjurkan sekularisasi dalam pengertian khusus. Namun Nurcholish lebih memilih berpegang pada ide daripada opini publik. Memilih rasionalisasi alur pemikiran daripada pemberhalaan dogmatis.

Di dalam naskah pidatonya—seperti sudah dikatakan di atas—Nurcholish memaparkan pengertian "sekularisasi" yang dimaksud tidaklah sebagai

---

[57] Naquib al-Attas, *op.cit.,* h. 18-19.

penerapan sekularisme dan mengubah kaum Muslim menjadi sekularis. Tetapi dimaksudkan untuk menduniawikan nilai-nilai yang sudah semestinya bersifat duniawi, dan melepaskan umat Islam dari kecenderungan untuk mengukhrawikannya. Dengan demikian kesediaan mental untuk selalu menguji dan menguji kembali kebenaran suatu nilai di hadapan kenyataan-kenyataan material, moral ataupun sejarah, harusnya menjadi sifat kaum Muslim.

Jelas ini menggambarkan sosok Nurcholish yang tidak bermaksud menerima paham sekularisme yang berkembang dalam ilmu-ilmu sosial Barat, bahkan secara tegas ia menolaknya. Sebab, dalam tradisi ilmu-ilmu sosial Barat tumbuh suatu pengertian yang "keras" tentang sekularisasi yaitu tersingkirnya agama dari kehidupan publik. Agama hanya menjadi urusan pribadi masing-masing orang; ia tidak punya pesan sosial yang berarti. Melihat perdebatan yang sangat meluas dari pikiran-pikiran Nurcholish baik pada 1970-an maupun 1990-an sampai sekarang, Yudi Latif menyebut Nurcholish sebagai "*empire of mind*".[58] Melalui pikiran Nurcholish ini telah terjadi transformasi besar dalam pemikiran dan praksis keislaman dan keindonesiaan, melampaui zamannya.[59]

Sekarang ini pemikiran sekularisme pasca Fatwa MUI tentang pengharaman sekularisme, telah ditinjau kembali dan diperdalam. Apa yang disebutnya sebagai pemikiran yang lebih komprehensif tentang "agama dan negara" pun telah tersusun lebih tajam dan jernih lewat banyak sekali studi, dan telah memunculkan apa yang sering disebut sebagai "Gerakan Islam Kultural" yang akan dibicarakan di bawah ini.

Sekularisme di Indonesia Kini

Menurut Nurcholish semua tujuan sosial politik manusia memang harus kembali kepada naturnya, yaitu fitrah manusia yang suci (*ḫanīf*). Dari sini

---

[58]Yudi Latif, "Cak Nur, Kekuatan Satu Visi", *Republika,* 30 Agustus 2005.

[59] Hal ini diakui oleh Robert W. Hefner, seorang ahli Islam di Indonesia kontemporer. Menurutnya sekularisme tidak membuat Islam anti-modernitas. Sekularisme yang dialami masyarakat Barat, seperti digambarkan oleh para teoretisi sekularisme selama ini, tidak berlaku bagi masyarakat Islam. Setidaknya teori sekularisme yang "keras" harus direvisi ketika dihadapkan dengan kenyataan yang berkembang dalam masyarakat Islam. Sekularisme dalam Islam bukan berarti menolak peran agama di ruang publik. Agama dapat berperan sebagai sumber nilai bagi masyarakat. *Lihat*, "Modernity and the Challenge of Pluralism: Some Indonesian Lessons" dalam *Studia Islamika*, Vol. 2, No. 4, 1995, h. 21-45.

Nurcholish membangun dasar teologis mengenai Islam sebagai agama kemanusiaan yang nantinya akan mendasari gagasan-gagasan politik Islamnya. Kenyataan-kenyataan tersebut juga berimbas terhadap gagasan-gagasannya sekitar persesuaian antara idealitas agama dan realitas politik. Dalam konstelasi pemikiran mengenai relasi Islam dan negara, disadari oleh Nurcholish bahwa tidak mudah menemukan rekonsiliasi antara idealitas agama dalam realitas politik. Apabila kenyataan itu dibentangkan dari masa-masa awal sejarah politik (yang khas Islam) akan terdapat begitu banyak pemikiran yang menimbulkan pernyataan-pernyataan dan polemik yang pada garis besarnya berkisar pada wajib tidaknya umat Islam mendirikan negara, bagaimana susunan dan bentuk negara, siapa yang berhak menduduki jabatan kepala negara, bagaimana posisi syariat dalam kaitannya dengan mekanisme pemerintahan dan lain sebagainya.[60] Bahkan pada zaman modern ini timbul persoalan yang menyangkut apakah agama harus bersatu dengan negara, atau apakah Islam memerintahkan umatnya untuk membentuk dan mendirikan "negara Islam" atau tidak.[61]

Ditinjau dari segi proses sejarah dan perkembangan pemikiran, timbulnya gagasan "Negara Islam" itu adalah suatu bentuk kecenderungan apologetis. Setidaknya, menurut Nurcholish, sikap apologetis tersebut dapat ditinjau dari dua segi: *Pertama*, kemunculannya adalah apologi terhadap ideologi-ideologi Barat seperti demokrasi, sosialisme, komunisme dan lain sebagainya. Invasi kultural berupa ideologi-ideologi tersebut direspons dalam apresiasi yang bersifat ideologi politis yang melahirkan pandangan dan berujung pada perjuangan Islam politik yang mencita-citakan terbentuknya "negara Islam", sebagaimana terdapat negara demokrasi, negara sosialis, negara komunis, dan lain sebagainya.

Kedua, pandangan legalisme yang ada sekarang merupakan kelanjutan fikihisme yang begitu dominan di kalangan umat Islam—yang dibuat untuk memenuhi kebutuhan sistem hukum yang mengatur pemerintahan dan negara pada masa lalu. Pemahaman yamg demikian

---

[60]Misalnya dalam sejarah awal Islam sangat jelas tidak adanya keseragaman dalam pemilihan pemimpin negara. Ini membuktikan bahwa tidak ada suatu hal yang baku dalam apa yang disebut "Negara Islam". Tinjauan sejarah atas isu ini, *lihat* Sirojuddin Aly, "Paradigma Pemilihan Kepala Negara di Zaman Khulafa al-Rasyidin" dalam *Refleksi*, Jurnal Kajian Agama dan Filsafat, Vol. VII, No. 2. 2005. h. 109-126.

[61]Nurcholish Madjid, "Harun Nasution: Tentang Islam dan Masalah Kenegaraan", dalam *Refleksi Pembaruan Pemikiran Islam* (Jakarta : LSAF, 1989), h. 219.

masih kuat mengiringi wacana politik Islam modern yang mengasumsikan bahwa untuk menegakkan sebuah syariat maka haruslah dimulai dari negara sebagai elemen kekuasaan yang akan mampu mengatur dan menegakkannya. Padahal, menurut Nurcholish, fikih itu telah kehilangan relevansinya untuk kehidupan zaman sekarang. Sedangkan perombakan secara total sehingga sesuai dengan pola kehidupan modern dari segala aspeknya sudah tidak lagi menjadi kompetensi dan kepentingan umat Islam saja, melainkan juga orang-orang lain. Dengan demikian, hasilnya tidak perlu hanya merupakan hukum Islam, melainkan hukum yang meliputi semua orang, untuk mengatur kehidupan bersama.[62]

Dalam konteks ini, tampaknya Nurcholish sangat berobsesi untuk menjelaskan bahwa Islam yang hakiki bukan semata merupakan struktur atau susunan dan kumpulan hukum, yang tegak berdiri di atas formalisme negara dan pemerintahan. Tetapi Islam sebagai pengejawantahan tauhid, yang merupakan kekuatan spiritual yang mampu melahirkan jiwa yang *ḫanīf*, inklusif, demokratis serta menghargai pluralisme masyarakat.

Lebih jauh Nurcholish melihat bahwa tindakan yang lebih prinsipil dari konsepsi tentang negara Islam tersebut adalah suatu distorsi hubungan proporsional antara negara dan agama. Bagi Nurcholish, negara adalah salah satu segi kehidupan duniawi, yang dimensinya adalah rasional dan kolektif. Sedangkan agama adalah aspek kehidupan lain yang dimensinya adalah spiritual dan pribadi. Antara agama dan negara memang tidak bisa dipisahkan, namun antara keduanya itu tetap harus dibedakan dalam dimensi dan cara pendekatannya.

Karenanya, intelektual Islam Liberal—yang akan meneruskan pikiran-pikiran Nurcholish—konsisten dengan pandangan bahwa sekularisasi adalah keharusan bagi setiap umat beragama ini, lebih khusus umat Islam, berupa pengejawantahan tesis "menduniawikan nilai-nilai yang sudah semestinya bersifat duniawi dan melepaskan umat Islam dari kecenderungan untuk mengukhrawikannya". Gagasan tersebut dikembangkan dalam kehidupan politik dengan semboyan Nurcholish yang terkenal, *"Islam, Yes; Partai Islam, No"*. Ide ini kemudian dikembangkan lagi berdasarkan inspirasi penolakan John Naisbitt dan Patricia Aburdene terhadap agama, yang berkata *"Spirituality, Yes; Organized Religion, No"*. Nurcholish mengembang-

---

[62] Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan*, 2008, h. 255.

kan slogan *"Islam, Yes; Partai Islam, No"* menjadi (Islamic) *Spirituality, Yes; Organized Religion, Yes"* Dengan ini maka yang penting dalam kehidupan keberagamaan adalah substansi, yang semakin mendalam akan semakin spiritual—bukan formalisme, apalagi hanya formalisme syariat.



Kita bandingkan dengan Timur Tengah yang merupakan tempat lahirnya Islam, hingga saat ini masih berbentuk kerajaan. Jangan mimpi menjadi presiden kalau bukan keturunan darah biru. Kuwait adalah negara yang kaya, tapi sistemnya kerajaan. Sistem kerajaan sebetulnya kembali ke sistem kepemimpinan *qabīlah*, bukan *ummah*. Indonesia adalah *prototype ummah*.

(Rachman 2009: 1305)

Nasaruddin Umar, Guru Besar bidang Ilmu Tafsir, Fakultas Ushuluddin, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta. Sekarang ia menjabat Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam, Departemen Agama.

Usaha pencarian konsepsi negara dalam sejarah pemikiran politik Islam tentu mengandung maksud dan tujuan tertentu. Maksud dan tujuan itu dapat dilihat dari dua hal. *Pertama,* untuk menemukan idealitas Islam tentang negara dengan menekankan aspek teoretis dan formal, dimulai dengan pertanyaan konseptual "Bagaimana bentuk negara dalam Islam?", dan ini bertolak dari asumsi bahwa Islam mempunyai konsep tertentu tentang negara. *Kedua,* untuk melakukan idealisasi dari perspektif Islam terhadap proses penyelenggaraan negara dengan memberikan penekanan pada aspek praksis dan substansial. Aspek kedua ini berusaha menjawab pertanyaan konseptual "Bagaimana isi negara menurut Islam?" Ini bertolak dari asumsi bahwa Islam tidak membawa konsep tertentu tentang negara, akan tetapi menawarkan prinsip-prinsip dasar berupa landasan etis dan moral.

Meskipun kedua maksud tersebut berbeda dalam pendekatan, namun keduanya mempunyai tujuan yang sama, yakni berusaha menemukan rekonsiliasi antara idealitas agama dan realitas politik atau negara.[63]

[63] Din Syamsuddin, *Etika Agama*, h. 41.

Rekonsiliasi antara cita-cita agama dan realitas politik atau negara ini menjadi tugas utama pemikiran politik Islam. Karena seringkali idealitas agama dan realitas politik dalam sejarah Islam, menampilkan fenomena kesenjangan dan pertentangan. Fenomena ini paling tidak bersumber dari dua sebab, yaitu: *Pertama*, terdapat perbedaan konseptual antara "agama" dan "negara" yang menimbulkan kesulitan pemaduannya dalam praktik; dan *kedua*, terdapat penyimpangan praktik politik dari etika dan moralitas agama. Artinya, meskipun seluruh umat Islam mempunyai keyakinan yang sama, namun dalam hal implementasi etika dan moralitas agama itu dalam dimensi politik atau negara, berbeda secara diametral antara satu kelompok dengan kelompok lain. Kenyataan ini berimplikasi pula dalam hal pencarian solusi yang dapat ditawarkan dalam usaha menengahi kesenjangan hubungan antara agama dan negara, yang membawa kepada dua kelompok pemikiran—yang dalam buku ini disebut pemikiran Islam Radikal dan Islam Liberal.[64]

Gagasan-gagasan Nurcholish di atas, telah mampu menggoreskan pengaruh terhadap pemikiran generasi Islam Liberal setelahnya.[65] Nurcholish sendiri merasa telah melewati "masa-masa yang dibaluti kesalahpahaman dan kecurigaan dalam upaya menebarkan pikiran-pikirannya".[66] Hal tersebut dapat diartikan bahwa gagasannya kini relatif sudah banyak diterima oleh berbagai kalangan dibandingkan sebelumnya yang cenderung

---

[64] Din Syamsuddin*, Etika Agama*, h. 42. Din Syamsuddin membagi tiga arus Islam dan politik, yaitu arus formalistik, substantivistik, dan fundamentalistik. *Lihat*, "Islamic Political Thought and Cultural Revival in Modern Indonesia" dalam *Studia Islamika*, Vol 2, No. 4, 1995, h. 47-68. Saya sejalan dengan perkembangan Islam Indonesia pasca reformasi membagi perkembangan pemikiran (diskursus) Islam dan negara dalam dua arus, yaitu progresif dan radikal. Islam Liberal berakar pada pemikiran substantivistik, sedangkan Muslim Radikal, berakar pada pemikiran formalistik, dan fundamentalistik sekaligus dalam istilah Din tersebut.

[65] Pikiran seperti Nurcholish ini menjadi lebih ekspresif, dan mempunyai nuansa gerakan melalui pikiran-pikiran tentang agama dan negara Abdurrahman Wahid. Misalnya *lihat* Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara* (Jakarta: Grasindo, 1999). Pikiran-pikiran Abdurrahman Wahid ini sempat diimplementasikan dalam masa yang pendek, 19 bulan menjadi Presiden Republik Indonesia (20 Oktober 1999-23 Juli 2001). Tentang ini *lihat*, Rumadi, "Dinamika Keagamaan dalam Pemerintahan Gus Dur" dalam Khamami Zada (ed.), *Neraca Gus Dur di Panggung Kekuasaan* (Jakarta: LAKPESDAM, 2002), h. 119-154.

[66] Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial-Politik Kontemporer* (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 333.

terbatas hanya pada kalangan "elit" baik dari segi intelektual-keagamaan maupun ekonomi.[67]

Meskipun perkembangan Islam dalam bidang politik kurang menggembirakan akibat serangkaian kebijakan yang dilakukan oleh rezim Orde Baru, tetapi dalam dimensi ritual dan kemasyarakatan (Islam yang lebih formalis) mengalami perkembangan yang pesat. Ini dapat dilihat dengan semakin maraknya kehidupan keagamaan, seperti semakin meningkatnya orang pergi haji dari kalangan priyayi, banyaknya bangunan masjid, banyaknya kelompok studi Islam; sehingga akibat berkembangnya kegiatan keagamaan tersebut telah terjadi konvergensi di kalangan kaum santri dan kaum abangan, antara tradisionalis dan modernis.[68]

Reinterpretasi para intelektual Islam Liberal terhadap gagasan-gagasan Islam tentang politik dan kenegaraan telah membentuk citra Islam yang inklusif, ramah dan ilmiah di mata pemerintah. Ini mendorong terwujudnya suasana yang kondusif bagi terwujudnya hubungan yang ramah antara umat Islam dan pemerintah Orde Baru. Tidak berlebihan kiranya, jika dikatakan bahwa Orde Baru—disadari atau tidak—mempunyai andil yang besar dalam mengubah citra Islam dari yang "tradisional" menuju nilai-nilai keagamaan yang "modern". Yang paling menonjol adalah pembaruan bidang pendidikan yang disediakan pemerintah, yakni IAIN.[69]

Bagi generasi muda kelas menengah Islam yang terpelajar, pemikiran para intelektual Muslim yang popular dibaca secara luas, dan menggunakan pendekatan yang kontekstual telah memperkaya wawasan intelektual serta daya analisis terhadap persoalan-persoalan kemasyarakatan dalam perspektif Islam. Bagi kalangan terpelajar kelas menengah Islam, khususnya mereka yang mengisi lapisan birokrasi, pemikiran para intelektual Muslim itu telah membekali mereka secara mental dan intelektual untuk berpartisipasi dalam proses modernisasi dan pembangunan. Sedangkan bagi yang berada di luar birokrasi, pemikiran politik intelektual Muslim memberikan inspirasi bagi gerakan-gerakan dan

---

[67] Gagasan ini sering disebut "Neo-Modernisme". *Lihat*, Greg Barton, "Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia" dalam *Studi Islamika*, Vol. 2., No. 3, 1995, h. 1-75.

[68] Lili Romli, *Islam Yes, Partai Islam Yes,* h. 85.

[69]Saiful Mujani, "Agama, Intelektual, dan Legitimasi Politik dalam Indonesia Orde Baru", dalam, *Kebebasan Cendekiawan: Releksi Kaum Muda* (Yogyakarta: Bentang, 1996), h. 163

aktivitas sosial-ekonomi untuk mengatasi persoalan umat yang konkrit, seperti kemiskinan, keterbelakangan, ketidakadilan dan sebagainya.



Sekularisasi tidak berarti orang harus meninggalkan ajaran agama, melainkan ajaran agama tertentu tidak mengganggu kenyamanan penganut agama yang lain. Sekularisasi bukan berarti tidak menjunjung nilai-nilai kebaikan, mereka sangat menghargai nilai-nilai kebaikan dan memiliki nilai-nilainya tersendiri. Hal ini bisa kita saksikan di beberapa negara yang dengan bangga mengatasnamakan dirinya sekular, tingkat korupsi mereka rendah dan pemerintahannya bersih, seperti Finlandia, Swedia, New Zealand, dan sebagainya.

(Rachman 2009: 1319)

Neng Dara Affiah, Komisioner dan Ketua Sub Komisi Pendidikan dan Penelitian Komnas Perempuan. Ia juga Ketua PP Fatayat NU dan Konsultan untuk program Women Empowerment Moslem Context (WEMC).

Dinamika dan interaksi sosial telah menyebabkan timbulnya proses silang budaya, di mana terjadi proses saling mengisi antarvarian, sehingga makin menghilangkan batas-batas kultural di antara mereka. Hal ini merupakan salah satu keberhasilan dari gerakan Islam modernis yang sejak berdirinya menyediakan berbagai lembaga pendidikan modern, yakni munculnya generasi baru Muslim yang berpendidikan modern, serta meniti jalan ke dalam pranata-pranata modern.

Gerakan transformasi pemikiran dan praktik politik Islam yang telah dimulai sejak tahun 1970-an sampai batas tertentu ternyata mampu meredakan ketegangan politik antara Islam dan negara.[70] Mereka percaya

---

[70] Pramono U. Tanthowi, *Kebangkitan Politik Kaum Santri: Islam dan Demokrasi di Indonesia, 1990-2000* (Jakarta: PSAP, 2005), h. 75. Panggung politik Islam di Indonesia memberi contoh yang baik atas suatu "*uneasy synthesis*" atas masalah Islam dan negara. Bahtiar Effendy menegaskan adanya tiga periode, yang *pertama*, 1945-1970, adalah periode *inimical*—yaitu bermusuhannya Islam dengan konstruksi negara, atau ideologi nasional. *Kedua*, 1970-1990-an, yaitu periode komplementer (istilah Abdurrahman Wahid) antara Islam dan negara. Dan *ketiga*, masa reformasi, 1998-sekarang, yaitu periode kompetitif, yang menimbulkan pergulatan antara kelompok Islam Liberal dan Islam Radikal, dalam menafsirkan masalah Islam dan negara. *Lihat*, Bachtiar Effendi, "Problema Politik Islam: Refleksi Tiga Periode"

bahwa meskipun pergulatannya mengambil bentuk-bentuk politik akar persoalannya bersifat teologis, dalam pengertian bahwa interpretasi terhadap Islam mempengaruhi dan membentuk pemikiran dan aktivisme politik masyarakat Muslim. Upaya-upaya tersebut dilakukan terutama melalui berbagai pernyataan ide dan aksi politik yang dipandang lebih sesuai dengan realitas keragaman sosio-kultural dan keagamaan di Indonesia.

Dalam kerangka seperti itu, transformasi pemikiran dan praktik politik Islam di Indonesia, menurut Bahtiar Effendy, berkisar pada tiga wilayah penting.[71] *Pertama*, pembaruan teologis yang memfokuskan diri pada pencarian dasar-dasar teologi baru yang memungkinkan terciptanya sintesis yang memungkinkan antara Islam dan negara. Nurcholish Madjid, Harun Nasution, Abdurrahman Wahid dan Munawir Sjazali merupakan tulang punggung aliran ini. *Kedua*, pembaruan politik/birokrasi, yang bertujuan untuk menjembatani hubungan antara kalangan Islam dan pemerintah sehingga kecurigaan politik dan ideologis dapat dikikis. Mintaredja, Sulastomo, Akbar Tandjung, Bintoro Tjokroamidjojo, Mar'ie Muhammad, Sa'adillah Mursyid merupakan sebagian dari aktivis di jalur ini. *Ketiga*, aliran transformasi sosial-ekonomi dengan perhatian utama melakukan pemberdayaan sosial-ekonomi dan politik masyarakat bawah, baik yang ada di pedesaan maupun perkotaan. Harus diakui bahwa transformasi sosial-ekonomi di kalangan Islam sejak beberapa dasawarsa sebelumnya telah menghasilkan pembesaran dan penguatan kelas menengah sehingga menjadi faktor politik yang cukup signifikan. Sudjoko Prasodjo, M. Dawam Rahardjo, Tawang Alun, Utomo Danandjaja dan Adi Sasono adalah pelopor gerakan ini.

Dari tiga bentuk pembaruan di atas, persoalan pertama, yakni kaitan antara agama dan politik merupakan bagian terpenting dari upaya melahirkan jalan keluar atas persoalan ketegangan antara Islam dan negara. Karenanya, mereka memandang bahwa hubungan antara Pancasila dan Islam haruslah dijernihkan lebih dahulu dalam diskursus publik, sebab erat kaitannya dengan masalah motivasi yang menggerakkan seseorang dalam proses perubahan sosial dan tanggung jawab keagamaan. Sehingga,

---

dalam Abuddin Nata (ed.), *Problematika Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Grasindo, 2002), h. 155-160.

[71] *Lihat*, Bahtiar Effendy, "Islam and the State in Indonesia: Munawir Sjadzali and the Development of a New Theological Underpinning of Political Islam" *Studia Islamika*, Vol. 2., No. 2, 1995.

atas jasa para intelektual Islam Liberal tersebut di atas, tidaklah heran jika seorang Indonesianis Robert W. Hefner mengatakan:

> Memang sejumlah pengamat menilai bahwa kemampuan mengontekstualkan pesan Islam di dunia modern adalah suatu fenomena yang terjadi dalam sejarah Muslim di berbagai belahan Dunia Islam. Para Muslim revivalis dan reformis benar-benar telah muncul di banyak negara. Meskipun demikian, ada semacam kekhasan tersendiri untuk model Indonesia. Ini bukan saja fakta bahwa Indonesia telah memunculkan para pemikir Muslim, tetapi juga ide-ide dan gagasan pemikiran yang mereka kembangkan mendapat perhatian hangat di dalam segmen masyarakat Indonesia yang luas. Hasilnya, sebagian ide dan gagasan pemikiran intelektual mereka diikuti oleh publik luas, bahkan dipakai sebagai peranti untuk meningkatkan dinamika intelektual masyarakat Muslim Indonesia.[72]

Apa pun alasannya, fakta membuktikan bahwa sepanjang dekade 1990-an hingga kini, di Indonesia telah terjadi sebuah kebangkitan Islam yang sangat progresif, dan begitu memiliki masa depan. Hal tersebut dimulai dan akibat sikap Soeharto yang mengabaikan kelompok-kelompok Islam untuk tidak terlibat langsung dalam partai politik dan proses demokrasi. Maka ketika Islam tidak terlibat dalam politik kepartaian Orde Baru, justru terbuka banyak peluang dalam jalur-jalur kultural. Hal ini di mata masyarakat dianggap sebagai perubahan bentuk dari bencana menjadi sebuah keberkahan, dan bukan karena usaha berdasarkan asas manfaat tetapi melalui upaya pemikiran ulang yang mendalam mengenai cara-cara terbaik bagi Islam mempengaruhi dan memandu masyarakat, di antaranya pemikiran mengenai bentuk sekularisme dalam masyarakat Islam di Indonesia.[73] ❒

---

[72]Robert W. Hefner, *op.cit.*

[73]Gambaran komprehensif hubungan Islam dan Negara era Orde Baru dan perkembangannya hingga kini telah dipetakan dengan baik oleh Bachtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2003).

Bab V
MEMBELA KESETARAAN GENDER

Bagi kalangan Islam Liberal di Indonesia, khususnya mereka yang hendak mewujudkan keadilan hak-hak perempuan secara gender, ada beberapa penafsiran atas teks-teks suci yang menjadi pokok perhatian mereka.Di antaranya, yang paling penting adalah menyangkut pembongkaran atas penafsiran ayat-ayat yang meletakkan *pusat kehidupan* perempuan pada laki-laki. Perjuangan kalangan Islam Liberal dalam mewujudkan hak-hak perempuan ini, sering disebut dengan gerakan "Islam feminis"

> Secara garis besar [feminisme Islam adalah] … "Kesadaran akan penindasan dan pemerasan terhadap perempuan dalam masyarakat, di tempat kerja, dan dalam keluarga, serta tindakan sadar oleh perempuan maupun laki-laki untuk mengubah keadaan tersebut… [dengan mengambil teks-teks sakral sebagai dasar pijakannya]. Menurut definisi tersebut, dengan demikian seseorang tak cukup hanya mengenali adanya diskriminasi berdasarkan jenis kelamin, dominasi laki-laki dan sistem patriarki, untuk bisa disebut sebagai feminis. Ia harus pula melakukan sesuatu untuk menentangnya. Dengan kata lain, pemahaman harus disertai oleh tindakan untuk mengubah kondisi yang merendahkan perempuan. Patriarki, salah satu masalah utama yang dihadapi kalangan feminis Islam, dipandang sebagai akar misoginis…Tujuan perjuangan feminis…adalah mencapai kesetaraan, harkat, serta kebebasan perempuan untuk memilih dalam mengelola kehidupan dan tubuhnya, baik di dalam maupun di luar rumah tangga…Tujuannya adalah membangun suatu tatanan masyarakat yang adil, baik bagi perempuan maupun bagi laki-laki, bebas dari penghisapan, bebas dari pengkotakan berdasarkan kelas, kasta, maupun prasangka jenis kelamin…Yang dituntut oleh…kalangan feminis Muslim, adalah kesamaan kedudukan antara laki-laki dan perempuan sebagai warganegara

di wilayah publik, serta peran komplementer di wilayah domestik (rumah tangga).[1]

Karena itu, teks-teks keagamaan yang tidak mendukung kesamaan kedudukan antara laki-laki dan perempuan sebagai warga negara di wilayah publik, serta peran komplementer di wilayah domestik, akan dipersoalkan secara tajam oleh kalangan Islam Liberal ini. Misalnya sebuah kitab klasik yang digunakan di kalangan pesantren Jawa, karya Imam Nawawi al-Bantany berjudul, *'Uqūd-u 'l-Lujain fī Bayān Huqūq-i 'l-Zawjayn.* Kitab yang begitu terkenal ini—yang merupakan saduran bebas dari kitab *Ihyā' 'Ulūmuddīn,* karya Imam al-Ghazālī—menggambarkan mengenai hak-hak dan kewajiban laki-laki dan perempuan yang berbeda sebagai suami dan istri. Menurut kitab ini, *ketaatan istri pada suami nyaris mutlak.* Dengan banyak sekali referensi teks-teks suci, Syeikh dari Banten ini menunjukkan pada pembaca, adanya hak-hak yang lebih tingggi dari seorang laki-laki atas perempuan, istrinya itu. Dasar dari kelebihan hak itu adalah karena seperti dikatakan al-Qur'an, *seorang suami mempunyai kewajiban memberi nafkah.*[2]

> "Kaum laki-laki itu adalah *qawwamūn* (pemimpin) bagi kaum perempuan. Oleh karena Allāh telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain, dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu, maka wanita yang saleh ialah yang taat kepada Allāh lagi memelihara diri saat (suami) tidak ada oleh karena Allah telah memelihara mereka. Wanita-wanita yang kamu khawatiri *nusyūz*-nya (pelanggaran kewajiban suami-istri), maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka dari tempat tidur, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar" (Q.s., al-Nisā'/4:34).

Karena ayat inilah, Syeikh Nawawi al-Bantany, menafsirkan bahwa laki-laki diperbolehkan dalam agama untuk "mencari kesenangan lain," (dengan poligami), sementara perempuan tidak diperbolehkan.

---

[1]Nurul Agustina, "Islam dan Feminisme," paper belum diterbitkan.

[2]Macam-macam penafsiran yang meneguhkan argumen supremasi atas perempuan berdasarkan ayat ini, lihat Didin Syafruddin, "Argumen Supremsi atas Perempuan: Penafsiran Klasik Q.s., al-Nisā':34", Jurnal *Ulumul Qur'an* Edisi Khusus No. 5 & 6, 1994, h. 4-9

Kadang-kadang para penafsir, dari soal-soal fungsional seperti ini (dimana ayat menyebut atas dasar siapa yang memberi nafkah), sering *merajalela,* memasuki bidang-bidang lain, misalnya menafsirkan mengenai *keselamatan perempuan* yang tergantung kepada laki-laki.. Sebuah Hadits dikutip oleh Syeikh ini, "Sesungguhnya seorang istri belum terhitung memenuhi hak-hak Allah swt., sehingga ia memenuhi hak-hak suaminya".

> "Allah berfirman 'Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum perempuan' yakni laki-laki memimpin perempuan, dialah pemimpinnya, pembesarnya, hakimnya, dan pendidiknya, apabila perempuan itu menyimpang. 'Oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka di atas sebagian yang lain', yakni karena laki-laki lebih utama dari perempuan, dan laki-laki lebih baik dari perempuan. Karena itulah kenabian hanya dikhususkan bagi laki-laki, begitu pula kekuasaan yang tertinggi, berdasarkan sabda Nabi saaw, 'Tidak akan beruntung satu kaum yang menyerahkan pimpinannya kepada perempuan' Hadits Riwayat Bukhāri dari Abd al-Rahmān bin Abī Bakrah dari bapaknya. Demikian pula posisi hakim dan lain-lain. 'Dan karena mereka telah menafkahkan sebagian dari harta mereka', yakni berupa mahar, nafkah, belanja yang diwajibkan Allah atas laki-laki untuk perempuan dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi saw. Karena itu laki-laki lebih utama dari perempuan dengan sendirinya (*fi nafsihi*). Laki-laki lebih utama di atas perempuan, dan harus memberi kelebihannya itu. Karena itu, tepatlah mereka menjadi pemimpin bagi perempuan, seperti firman Allah swt, 'Bagi laki-laki derajat di atas perempuan".[3]

Banyak ayat al-Qur'an dan Hadits yang sering dipakai dan dijadikan dasar legitimasi adanya ketidaksetaraan secara gender antara laki-laki dan perempuan, dan dengan begitu sekaligus sebagai dasar dari ketergantungan keselamatan perempuan secara teologis kepada laki-laki.[4]

Misi Kalangan Islam Liberal: Kesetaraan

Melihat penafsiran yang berat sebelah—yang menaruh derajat laki-laki yang lebih tinggi dari perempuan—, maka dalam usaha mencari kesetaraan

[3]Dikutip dari Tafsir Ibn Katsīr I: 608, oleh Jalaluddin Rakhmat, "Pandangan Tafsir Modern tentang Perempuan," makalah belum diterbitkan.

[4]Soal ini telah dibahas panjang lebar oleh Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terjemahan Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1994).

gender berdasarkan ide semangat kesetaraan hak dan kewajiban, yang oleh kalangan Islam Liberal dianggap sebagai pesan dasar al-Qur'an, mulai dipertanyakanlah apa saja yang berkaitan dengan istilah sosiologi, yakni penafsiran akan *adanya "struktur pusat,"* dalam hal ini pandangan teologi mengenai laki-laki dalam Islam.

Laki-laki dalam Islam sering ditafsirkan oleh kalangan tradisional, sebagai mempunyai hak satu tingkat lebih tinggi dari perempuan. Ayat al-Qur'an yang mendasarinya seperti disebutkan di atas: *"Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum perempuan…"* (Q. 4:34). Seluruh ketidakadilan gender sering dibenarkan dalam penafsiran Islam menurut pandangan kaum tradisional, justru disebabkan adanya ayat ini.

Pertanyaannya: bagaimana kalangan Islam liberal ini menyikapinya? Riff'at Hasan, yang karangan-karangannya banyak mempengaruhi cara pandang teologi feminis di Indonesia, mencoba menelusurinya lebih jauh sampai kepada pandangan kaum Muslim mengenai penciptaan Adam dan Hawa: Apakah benar Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam, sehingga itu berarti Hawa adalah *secondary creation* (ciptaan kedua, setelah Adam). Kalau benar, dari dasar kosmologi itu, maka bisa dibenarkan argumen supremasi atas perempuan. Dan dalam turunan selanjutnya, akan dibenarkan pula ketidaksetaraan gender dalam soal-soal yang kontroversial dan telah menjadi bahan diskusi dan polemik di antara para pemikir liberal Muslim di Indonesia: yaitu persoalan pembagian waris, saksi, perkawinan --termasuk di dalamnya hak-hak seksual perempuan atas tubuhnya-- poligami, perceraian, dan kepemimpinan perempuan dalam ibadah, dalam kehidupan sosial-politik, dan seterusnya.[5]

Dari pembacaan atas teks-teks tradisional Islam, diketahui bahwa fungsi perempuan dalam kehidupan laki-laki, pada dasarnya adalah sebagai *teman seksual* laki-laki, walaupun ini sebenarnya sama sekali tidak berkaitan dengan ketakwaan. Karena pada akhirnya di hadapan Tuhan nanti, ukuran ketakwaan bukanlah peranan gender dalam kehidupan sosial, tetapi sejauhmana mereka berdua –laki-laki dan perempuan— beriman dan beramal shalih. Atau dalam bahasa al-Qur'an yang secara langsung menunjukkan kewajiban keagamaan laki-laki dan perempuan,

[5]Riff'at Hassan, "Isu Kesetaraan Laki-laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam," dalam Fatima Mernissi dan Riff'at Hassan, *Setara Dihadapan Allah, Relasi Laki-laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarkhi* (Yogyakarta: Yayasan Prakarsa, 1995), h.33-65.

"Sungguh, laki-laki dan perempuan Muslim, laki-laki dan perempuan mukmin, laki-laki dan perempuan yang taat, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar dan tabah, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki dan perempuan yang memberi sedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak mengingat Allah, bagi mereka Allah menyediakan ampunan dan pahala yang besar" (Q. 33:35).



Islam berpandangan bahwa perempuan perlu dilindungi dan dihargai, tapi tidak dengan cara memasung kebebasannya sebagai manusia yang setara dengan laki-laki, melainkan dengan menciptakan sistem yang membuat perempuan merasa aman di satu sisi dan menerapkan sanksi yang berat kepada siapa pun yang melanggar aturan dan sistem itu.

(Rachman 2010: 249)

Badriyah Fayumi, anggota DPR RI dan Wakil Ketua FKB DPR RI, bersama Puan Amal Hayati mengaji sumber-sumber literatur Islam yang bias jender.

Di sini menarik sekali membaca komentar panjang dari Abdullah Yusuf Ali, mufasir yang terkenal liberal, yang mengungkapkan bahwa semua nilai ini merupakan *penyerahan kehendak kita—laki-laki dan perempuan—kepada kehendak Allah,*

"Sejumlah kewajiban seorang Muslim dalam ayat ini diuraikan, tetapi tekanan utamanya terletak pada kenyataan bahwa semua kebajikan sangat diperlukan bagi laki-laki dan perempuan. Hak dan kewajiban keduanya dalam arti rohani dan kemanusiaan, tingkatnya adalah sama, dan pahalanya di akhirat, yakni kebahagiaan rohani, diberikan kepada mereka masing-masing sama. Nilai-nilai yang disebutkan ialah: (1) keimanan, harapan dan tawakal kepada Allah serta pada pengaturan-Nya yang baik atas dunia ini; (2) berbakti dan beribadah dalam kehidupan sehari-hari; (3) cinta dan berlaku jujur dalam pikiran dan dalam hati, dalam kata-kata dan perbuatan;

(4) sabar dan tabah dalam penderitaan dan dalam berusaha yang benar; (5) rendah hati, menjauhi sikap sombong dan merasa diri lebih tinggi; (6) bersedekah, yakni membantu orang miskin dan yang mengalami kemalangan dalam dunia ini, khususnya kewajiban yang didorong oleh kewajiban ibadah dan pengabdian kepada sesama; (7) mengorbankan kepentingan sendiri, makan dengan cara-cara yang khas, tapi secara umum sesuai dengan selera; (8) kehidupan seks yang bersih, bersih dalam hati, dalam pikiran, dalam kata-kata dan perbuatan; dan (9) selalu memperhatikan ajaran agama serta menanamkan rasa rindu ingin lebih dekat kepada Allah".

Jadi soal ketidaksetaraan gender dalam penafsiran tradisional, adalah soal kehidupan sosial, yang tidak berkaitan dengan soal kerohanian. Tetapi kadang-kadang para penafsir, karena kecenderungan dan parasangka *misoginis* (kebencian terhadap perempuan), sering melebih-lebihkan apa yang al-Qur'an sendiri tegaskan secara literal soal kesetaraan ini. Soal ketidaksetaraan gender hanyalah soal fungsional dalam kehidupan sosial, dan harus dibaca dalam kerangka proses dimana al-Qur'an sedang mereformasi masyarakat menuju kesetaraan, dimana soal ini sangat membutuhkan waktu. Tetapi para penafsir tradisional sering melihat ide ketidaksetaraan dalam al-Qur'an sebagai bagian dari pandangan al-Qur'an. Justru pada poin inilah, sehingga soal ketidaksetaraan gender secara sosial menjadi pertanyaan kalangan Islam liberal –khususnya dalam membela hak-hak perempuan dihadapan laki-laki: *"Kalau dihadapan Allah laki-laki dan perempuan adalah setara, mengapa dihadapan manusia malah tidak?"*

Bagi kalangan Islam liberal, pertanyaan ini memunculkan suatu usaha dekonstruksi untuk mendapatkan suatu pandangan baru (proses rekonstruksi bagi) penafsiran Islam yang lebih adil secara gender. Untuk itu, dicarilah jejak-jejak pandangan dunia (*weltanschauung*) yang telah mengakibatkan ketidakadilan sosial secara gender itu. Asal-usul dan prosesnya. Dan seperti diketahui dalam sosiologi, itu semua muncul dari prasangka misoginis dan suatu pandangan dunia patriarkhi, yang menjadi suatu visi umum kehidupan masyarakat. Sikap misoginis dan pandangan dunia patriarkhi ini selanjutnya, sadar ataukah tidak sadar, masuk ke dalam penafsiran keagamaan.[6] Di sini menarik memperhatikan karya Fatima Mernissi yang telah mempengaruhi secara mendalam cara pandang Islam liberal di Indonesia. Setelah menganalisis bentuk-bentuk patriarkhi

---

[6] *Ibid.*

dalam penafsiran keagamaan, yang telah dipelihara dan dilegitimasikan selama berabad-abad, maka penafsiran teks tradisional yang meletakkan perempuan dalam ketidaksetaraan perlu dicurigai, untuk selanjutnya dibongkar. Dari sinilah mereka berangkat membangun masa depan relasi gender yang lebih adil.

> Jawabannya sudah tentu bisa ditemukan dalam cermin waktu, di mana kaum Muslim melihat dirinya sendiri untuk memperkirakan masa depan. Citra perempuannya akan berubah, jika ia menekankan kebutuhan untuk mematok masa depannya pada ingatan kebebasan. Mungkin perempuaan seharusnya membantunya menekankan persamaan dalam kehidupan sehari-hari yang telah membawa mereka ke dalam masa kini yang menakjubkan. Dan masa kini selalu menakjubkan, karena di sana segala sesuatu adalah mungkin, akhir dari melihat masa lalu dan awal keyakinan menikmati harmoni masa-masa yang kita miliki. [7]

Dekonstruksi atas penafsiran teks begitu penting bagi kalangan Islam Liberal ini, justru untuk rekonstruksi (ulang) kesamaan hak-hak antara perempuan dan laki-laki, yang menjadi usaha serius perhatian mereka. Dekonstruksi atas penafsiran teks-teks Islam menyangkut perempuan ini begitu penting sebagai suatu istilah Hermeneutika Paul Ricoer, *"exercise of suspicion"* dalam melihat cara menafsirkan teks-teks Islam, yang telah dilakukan oleh kalangan tradisional selama berabad-abad. Dalam rangka penerapan metode kecurigaan ini, atas apa saja metodologi ilmu-ilmu tafsir, sosial dan filsafat yang bisa dipakai, perlulah dipakai. Pokoknya, bisa tercapai pembongkaran. Dari sini dimulailah suatu penafsiran baru berdasarkan suatu visi kesetaraan gender yang adil. Semua argumen supremasi atas perempuan harus dicurigai, walaupun itu adalah teks-teks suci yang secara literalnya memang memperlihatkan ketidaksetaraan. Dan untuk usaha penafsiran baru itu, diperlukan cara pembacaan baru atas ayat-ayat al-Qur'an.

Pemikiran Fazlur Rahman mengenai "Cara Membaca al-Qur'an" ini, sangat mempengaruhi metodologi pemikir Islam liberal di Indonesia, yang dirumuskan dalam dua daur, yaitu:

Pertama, dalam daur ganda metodologis memahami al-Qur'an ini, perlu dipahami terlebih dahulu arti atau *makna suatu pernyataan dengan mengkaji situasi* atau *masalah historis* dan *sosiologis* di mana pernyataan

---

[7] *Ibid.,* h. 248.

al-Qur'an tersebut merupakan jawabannya. Menurut Rahman, sebelum mengkaji ayat-ayat spesifik dalam sinaran situasi-situasi spesifik, suatu kajian mengenai situasi makro mengenai konteks sosial masyarakat saat al-Qur'an diturunkan, harus dilakukan.

Kedua, menggeneralisir jawaban-jawaban spesifik tersebut, dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan moral-sosial umum yang dapat disaring dari ayat-ayat spesifik dalam cahaya latarbelakang sosio-historis dan ratio logis yang sering dinyatakan.

Dari rumusan Rahman di atas, dua langkah itu secara sederhana, dikongkretkan oleh kalangan Islam Liberal dengan mencari terlebih dahulu dasar etis dari suatu ayat, dengan analisis historis-kontekstual ayat tersebut (yang secara ilmu tafsir disebut *asbāb al-nuzūl*, tetapi bisa diperkaya oleh ilmu-ilmu baru seperti sejarah, sosiologi, hermeneutika, dan sebagainya). Moral al-Qur'an inilah yang nantinya bisa diharapkan menjustifikasi keadaan sosial sekarang yang hendak disinari semangat al-Qur'an itu.

Dalam pemikiran kalangan Islam Liberal Indonesia, Nurcholish Madjid bisa disebut sebagai salah satu pemikir yang banyak menggeluti bidang *etika al-Qur'an* dengan cara seperti Fazlur Rahman ini, untuk mengupayakan umat Islam Indonesia yang modern. Tentang bagaimana cara merespon tantangan umat Islam ini, Nurcholish berkata bahwa,

> [Untuk]…memberi responsi kepada tantangan zaman, harus terlebih dahulu kita menangkap isi pesan dalam Kitab Suci. Karena [seperti dikatakan]…Fazlur Rahman, kita memiliki kriteria tertentu untuk melangkah, dan kriteria itu dengan sendirinya harus bersumber dari al-Qur'an. *Pertama*, kita harus memeriksa tradisi keislaman kita di bawah sorotan kriteria dan prinsip-prinsip itu, kemudian secara kritis mempelajari sosok ilmu pengetahuan yang dihasilkan oleh modernitas. Kita juga harus ingat, bahwa ilmu dalam Islam terwujud untuk memungkinkan kita bertindak, untuk mengubah keadaan yang berlaku di dunia ini. Kita harus dengan sungguh-sungguh menggarap tata cara ini dan pertama-tama menilai tradisi kita sendiri, benar dan salahnya. Kemudian kita harus menilai tradisi Barat. Jenjang pengetahuan kreatif akan timbul hanya jika kita dijiwai oleh sikap yang hendak ditanamkan oleh al-Qur'an dalam diri kita. Barulah kita akan mampu untuk membuat apresiasi dan duduk melakukan penilaian, baik atas tradisi kita sendiri maupun atas tradisi Barat. Saat itupun penilaian dan kritik bukanlah tujuan akhir, melainkan

hanya langkah pertama dalam menemukan pengetahuan baru, yang merupakan tujuan sejati intelektual Islam.[8]

Usaha ke Arah Penafsiran Islam Liberal

Dalam kenyataannya, penggunaan penafsiran Islam liberal untuk memahami persoalan kesetaraan gender mempunyai spektrum.[9] Saya akan meringkaskan secara umum di sini beberapa hal yang menonjol dalam kalangan cendekiawan Muslim, seperti termuat dalam karangan-karangan berbahasa Inggris yang mempengaruhi wacana Islam liberal di Indonesia, dan dari pemikir Islam di Indonesia sendiri.

Usaha Awal Penafsiran Islam Liberal. Kita sudah melihat bahwa kalangan apologetis (pemikiran yang akan dibongkar oleh kalangan Islam liberal) yang mendukung penafsiran tradisional di atas. Pada dasarnya, kalangan apologetis ini membedakan antara teks-teks otoritatif dan praktek kultural. Pembedaan ini penting, sebab nanti lewat teks-teks otoritatif itulah, praktek kultural keagamaan dalam masyarakat akan dinilai. Di sinilah beberapa pemikir memulai usaha yang lebih liberal dibanding pandangan tradisional dari kalangan apologetik. Mereka lebih mementingkan pembedaan antara teks-teks otoritatif dan *penafsiran* yang dibuat atasnya.

Usaha awal membuat penafsiran Islam menjadi lebih liberal, dimulai dengan membuka ruang yang disebut "penafsiran teks". Teks-teks otoritatif keagamaan tidak dengan sendirinya bisa ditangkap maknanya secara langsung, *tanpa suatu penafsiran*. Maka, wacana penafsiranlah yang perlu dilihat, apakah sudah memadai atau tidak dalam suatu visi tertentu yang dibelanya seperti termuat dalam teks-teks otoritatif itu. Begitulah agenda hermeneutis mulai dibuat untuk membuka adanya persoalan gender. Mereka mementingkan –seperti juga kalangan tradisional/apologetik-- analisis filologis, dan argumen-argumen kontekstualnya *(sabab nuzūl)*, dengan tekanan bahwa analisis ini adalah *sebuah proses penafsiran*, tidak seperti kalangan apologetis yang mengambil unsur

[8]Dikutip Nurcholish Madjid, dari Fazlur Rahman, "Islamization of Knowledge: A Response," dalam *The American Journal of Islamic Social Science,* (Herndon, VA, USA), Vol. 5, 1 September 1988, h. 11. Lihat, Nurcholish Madjid, "Ajaran Nilai Etis dalam Kitab Suci dan Relevansinya bagi Kehidupan Modern," dalam *Islam Doktrin dan Peradaban,* (Jakarta: Paramadina, 1992), h. 485-486

[9]Lihat Ghazala Awar, "Muslim Feminist Discourses" dalam *Concilium,* 1991/1, h. 55-61

kontekstual justru untuk membenarkan suatu aspek literal ayat. Kalangan liberal ini seringkali mempertanyakan hasil-hasil penafsiran tradisional. Tetapi mereka --sama seperti kalangan apologetis-- menganggap bahwa al-Qur'an secara literalnya adalah kalam Tuhan. Tetapi dengan ini saja, sudah dibukalah suatu kesadaran baru, bahwa *dari teks yang sama bisa menghasilkan perbedaan dalam hal penafsiran* atas suatu pokok persoalan. Dalam konteks ini, tokoh-tokoh moderat seperti Prof. Quraish Shihab, dan pada umumnya dosen-dosen tafsir di IAIN (Institut Agama Islam Negeri) menganut pandangan ini.[10]

> Perbedaan penafsiran antara para mufasir dan feminis Muslim terjadi disebabkan oleh latarbelakang pemikiran masing-masing. Para feminis Muslim menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan perspektif feminisme, sementara para mufasir tidak melakukan hal yang sama. Penyebab lain adalah dari aspek metodologi. Para mufasir tidak menggunakan pendekatan kontekstual sebagaimana yang dilakukan oleh para feminis Muslim. Dan mereka berbeda juga dalam menilai kualitas Hadits, sekalipun sama-sama mengakui Hadits sebagai *bayān* [penjelasan] al-Qur'an.[11]

Dari pemikiran yang mulai membuka wacana tafsir ini, lalu berkembanglah secara lebih liberal usaha mentransformasikan tradisi, tetapi tetap dengan menggunakan metodologi hermeneutis klasik Islam yang dikenal dalam wacana Islam klasik. Dasar-dasar liberal para ahli Islam ini diambil dari wacana liberal Islam klasik. Dalam mereka melakukan penafsiran al-Qur'an misalnya, mereka menggunakan pembedaan yang sudah lama diterima kalangan ahli al-Qur'an atas adanya ayat-ayat al-Qur'an yang *muhkamat* (jelas dan pasti), dan yang *mutasyabihat* (sulit ditangkap maknanya secara langsung). Dua jenis ayat ini, perlu dibedakan betul. Metodologi hermeneutis ini, didukung oleh al-Qur'an sendiri, yang mengatakan, *"Dialah yang telah menurunkan kepadamu Kitab di antaranya ada ayat-ayat yang muhkamat (yang sudah pasti maknanya), itulah isi Kitab yang inti, yang lain mutasyabihat..."* (Q. 3:7).

Dalam penafsiran kalangan Islam liberal ini, begitu penting pembedaan antara (1) inti atau dasar dari Kitab—"Induk Kitab"—, (2) bagian yang

---

[10]Lihat M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu`I atas Pelbagai Persoalan Umat,* (Bandung: Mizan, 1997). h. 296-318

[11]Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an, Klasik dan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 151

bersifat kiasan dan tamsīl. Dalam soal yang kedua ini, terbuka lebarlah ruang penafsiran yang justru telah menimbulkan madzhab-madzhab dalam Islam. Sebenarnya penafsiran atas ayat-ayat yang mutasyabihat ini melatih kalangan Islam liberal itu untuk mengasah kemampuan mencari makna yang terdalam dari al-Qur'an itu sendiri. Tetapi di sini timbul persoalan mendasar dalam menentukan mana ayat yang muhkamat dan mana yang mutasyabihat. Abdullah Yusuf Ali, memberi komentar atas ayat di atas, "Ahli-ahli tafsir biasanya mengartikan ayat-ayat "yang sudah pasti maknanya" *(muhkan)* ke dalam kategori aturan-aturan hukum



Ada yang menyimpulkan bahwa gerakan perempuan Islam di Indonesia jauh lebih baik daripada kelompok feminis di negara berpenduduk Muslim lainnya. Dalam beberapa hal saya setuju dengan pendapat itu... *pertama*, Islam Indonesia adalah Islam periferal yang jauh dari pusatnya.... *Kedua*, secara kultural kita mempunyai kebudayaan yang sedemikian rupa sanggup menyerap ajaran-ajaran Islam tanpa bisa lagi memisahkannya... *Ketiga*, kita memiliki tradisi pesantren yang bukan hanya memiliki bangunan fisik di mana anak lelaki dan perempuan dididik dan ditumbuhkan, tetapi juga bangunan teologi yang bersumber dari kitab-kitab klasik yang masih terbuka untuk dibaca ulang demi penegakan hak-hak perempuan.

(Rachman 2010: 943)

Lies Macoes-Natsir, aktivis perempuan tamatan Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Syarif Hidayatullah Jakarta (sekarang UIN).

syari'at, yang bagi setiap orang sudah jelas sekali artinya. Tetapi arti ini boleh jadi lebih luas lagi: "Induk Kitab" yang harus meliputi yang paling mendasar, tempat bertumpu segala hukum yang menjadi inti ajaran Allah yang berbeda dengan segala macam perlambang, simbol, kias dan segala peraturan.".

Model hermeneutis ini, jelas sekali mempunyai implikasi yang jauh dan telah memberikan pada para penganut Islam liberal, kemungkinan yang luas sekali dalam menafsirkan ulang ayat-ayat al-Qur'an yang dalam mentransformasikan penafsiran tradisional terlihat "seksis". Pembacaan ayat-ayat al-Qur'an yang kelihatannya secara literal membedakan hak-hak perempuan, ditransformasikan ke arah kesetaraan, yang berarti adanya

bias gender ditransformasikan kepada suatu makna yang lebih setara secara gender.

Dalam konteks ini, pemikir Sudan Mahmud Muhammad Thaha, malah memberikan kerangka hermeneutis lebih liberal lagi, dengan memasukkan unsur pembedaan atas ayat-ayat Makkiyah dan Madaniah. Ayat-ayat yang turun di Makkah karena bersifat puitis, profetis, egalitarian dan bersifat *visionary*, telah memberikan basis visi etis yang harus penjadi dasar pembacaan atas ayat-ayat yang turun di Madinah, yang lebih banyak bersifat pengaturan kehidupan sosial. Pendekatan ini, jelas sekali sangat membantu para pemikir Islam Liberal dalam membaca ayat-ayat al-Qur'an secara terang perihal kesetaraan gender. Abdullahi An-Naim --murid Mahmud Muhammad Thaha-- menggunakan cara hermeneutis ini dalam agenda-agenda liberalnya, dan sedikit banyak telah ikut meramaikan wacana keislaman di Indonesia, karena sebuah bukunya yang telah diterjemahkan. Dan disebabkan, mereka memakai kerangka hermeneutis yang mempunyai akar-akar keliberalan secara tradisional, maka mereka mudah diterima, diapresiasi dan dikembangkan oleh para pemikir Muslim.

Dari dasar-dasar keliberalan yang telah dirintis oleh pemikir-pemikir Islam selama ini, berkembanglah suatu model penafsiran yang secara *par excellance*, kita sebut sebagai "pemikir Islam liberal" itu. Dalam wacana keislaman selama ini, mereka sering disebut dengan berbagai nama, biasanya adalah kalangan Islam neo-modernis, tetapi juga Islam rasionalis, kaum feminis, dan sebagainya.

Model hermeneutis Islam liberal ini, berangkat dari suatu keyakinan bahwa visi dasar al-Qur'an adalah keadilan. Seluruh ayat-ayat dalam al-Qur'an pada dasarnya membawa wacana keadilan, yang berarti bervisi kesetaraan secara gender. Tetapi keadilan dan ide kesetaraan gender itu bukan sesuatu yang abstrak. Keadilan dan kesetaraan gender sering muncul dalam suatu penghadapan masalah. Karena itu, dalam banyak ayat mengenai keadilan gender ini selalu bersifat kontekstual. Tetapi banyak juga ayat-ayat yang membicarakan keadilan dalam arti yang filosofis --sebagai sebuah norma-norma etis. Maka cara penggunaan metode hermeneutisnya adalah dengan membaca ayat-ayat yang kontekstual dan penghadapan masalah ini, dalam terang ayat-ayat lain yang menyuarakan visi etis itu. Buku-buku Riffat Hassan banyak menyuarakan visi ini. Ia sendiri mengaku banyak dipengaruhi Fazlur Rahman dalam cara menafsirkan al-Qur'an. Kita mengetahui bahwa Fazlur Rahman adalah seorang pemikir besar

Islam yang membuat suatu metode penafsiran yang sangat liberal, dalam apa yang disebutnya "daur hermeneutis bolak-balik," yang sudah disebut di atas, yaitu dalam suatu ayat yang kontekstual itu—dalam hal ini ayat-ayat yang menyangkut perempuan—kita abstraksikan visi keadilan dan kesetaraan gender yang ada dalam ayat itu. Visi etis-abstrak ini, kita bawa ke dalam persoalan dewasa ini, kita wacanakan di sini, dan kita membuat tafsir baru yang sesuai dengan semangat zaman sekarang, tetapi tetap masih setia dengan pesan-pesan moral al-Qur'an.

Di sinilah kita mendapatkan suatu kerangka kerja teoritis baru dalam menafsirkan ayat-ayat hukum, yang sebagian berkaitan dengan relasi laki-laki dan perempuan. Dalam bahasa Indonesia buku Asghar Ali Engineer, dan terlebih buku Fatima Mernissi memberikan contoh terbaik bagaimana kerangka kerja teoritis penafsiran al-Qur'an secara liberal ini diterapkan. Ditambah Fatima Mernissi yang juga melakukan kritik Hadits yang sangat mumpuni. Dalam bukunya *Wanita di dalam Islam,* (Bandung: Pustaka, 1994), ia secara memukau menyadarkan kita tentang banyaknya problem dari pemakaian Hadits-hadits yang telah dijadikan dasar ketidaksetaraan gender dalam Islam. Dan rupanya Hadits-hadits yang selalu dipakai untuk melegitimasikan ketidaksetaraan gender ini, masuk dalam kategori Hadits yang lemah (*dla'if*), karena itu kita harus menolaknya. Saya kira ia sendiri meyakini bahwa kalau Hadits itu benar, ia tidak mungkin bersifat seksis apalagi misoginis. Tetapi memang --seperti menurut banyak kalangan Islam rasionalis ini, misalnya Fazlur Rahman-- persoalannya bukan hanya Hadits-hadits itu lemah dan tidak bisa dipertanggungjawabkan otentisitasnya, tentu saja berbeda dengan al-Qur'an yang begitu terjaga keasliananya. Justru penggunaan Hadits-hadits itu sendiri sebagai dasar hukum keagamaan adalah problematis! Ini disebabkan metode penelusuran otentisitas sebuah Hadits yang dirintis oleh Imam Syafi'i dalam kacamata kritisisme modern, diragukan keakuratannya.

Dalam konteks inilah, banyak pemikir Muslim Indonesia bisa kita kategorikan sebagai pemikir liberal. Tokoh-tokoh seniornya, bisa kita tunjuk Prof. Harun Nasution, Prof. Nurcholish Madjid, Prof. Munawir Sjadzali,[12] dan banyak diantara yang muda kelak akan mengembangkan gagasan keliberalan dari tokoh-tokoh senior ini, seperti Wardah Hafidz,

[12]Lihat, Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan,* (Jakarta: Paramadina, 1997) h. 4-11

Lies Marcoes-Natsier, Masdar F. Mas`udi,[13] Siti Ruhaini Dzuhayatin, Nazaruddin Umar[14] dan sebagainya. Mereka telah menjadi provokator untuk ide-ide kesetaraan gender di Indonesia.

Penggunaan Hermeneutika Postmodern

Dalam istilah Paul Ricoer, kalangan Islam Liberal ini menerapkan suatu metodologi tafsir yang melakukan suatu *exercise of suspicion*. Tetapi kalangan Islam yang dipengaruhi oleh pemikiran feminis dan post-modernis, melanjutkan aspek *suspicion* (kecurigaan) ini lebih jauh lagi dari yang sudah dilakukan oleh para mufasir Islam yang liberal. Dalam wacana femnisme Islam di Indonesia, wacana ini dikembangkan oleh Mansour Fakih,[15] alumni IAIN Jakarta yang mendalami metodologi-metodologi transformatif dalam pengembangan masyarakat. Dalam pemikiran Islam internasional yang masuk ke Indonesia, hal ini banyak dikembangkan oleh Mohammad Arkoun.

Pada dasarnya, hermeneutika postmodern berangkat dari sebuah pandangan bahwa tidak ada 'cerita besar' (*grand narrative*). Maksudnya, dalam konteks soal yang sedang kita bicarakan ini*, kita bersikap otoritarian jika perempuan diletakkan dalam "cerita besar" laki-laki*. Karena itu, kata kunci dari pandangan Islam liberal yang dipengaruhi filsafat postmodern ini adalah sebaliknya: Alih-alih kita membaca perempuan dari sudut pusat laki-laki, pembacaan haruslah dilakukan secara *"ex-sentralisme,"* yaitu keluar (*ex*) dari apa saja kecenderungan yang meletakkan laki-laki sebagai pusat dari kehidupan sosial (dan spiritual) perempuan. Apalagi, kalau itu dilakukan untuk menaruh laki-laki sebagai dasar eksistensi teologis perempuan, seperti secara eksesif pernah dilakukan oleh kalangan Islam yang apologetik.

Bagi kalangan Islam liberal yang memakai metode postmodern ini, sebagai *exercise of suspicion* itu, semua bentuk sentralisme adalah totalitarianisme: Membaca perempuan dari sudut sentral laki-laki adalah berlawanan dengan pesan dasar keagamaan yang meletakkan laki-laki dan

---

[13]Lihat, Masdar F. Mas`udi, *Islam & Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan* (Bandung: Mizan, 1997)

[14]Lihat, Nasaruddin Umar, "Perspektif Gender dalam Islam," paper akan diterbitkan dalam Jurnal Studi Islam Kontemporer, (Jakarta: Paramadina, 1998)

[15]Lihat, Mansour Fakih, *Menggeser Konsepsi Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996)

perempuan setara dihadapan Allah. Cara mendekonstruksikan semua bentuk sentralisme ini, dilakukan dengan menolak apapun argumen ketidaksetaraan yang ada dalam wacana keislaman, demi suatu paham egalitarian yang menjunjung tinggi paham kesederajatan relasi laki-laki dan perempuan. Dasar teologis yang dipakai adalah kesederajatan di hadapan Allah, yang dikontraskan dengan pandangan-pandangan tradisional bahkan juga modern yang (masih) bersemangat menunjukkan adanya ketidaksederajatan.

Ada dua kata kunci sosiologi yang sangat penting dalam proses dekonstruksi dari usaha *"exercise of suspicion"* ini, yaitu memahami keseluruhan proses *"representasi"* --istilah dari filsuf Francois Lyotard-- dan keterkaitan *"pengetahuan sebagai kekuasaan"* dari Michel Foucault.

Pertama, representasi. Ini adalah segala hal berkaitan dengan ide, gambaran, image, narasi, visual dan produk-produk keilmuan yang berkaitan dengan penafsiran atas perempuan dalam Islam selama ini. Kata lain yang biasa dipakai dalam menggambarkan representasi ini adalah *"teks"*. Jadi, representasi adalah "teks" itu sendiri. Sedang kenyataan sosial adalah "intertekstualitas". Realitas sosial perempuan Muslim adalah intertekstualitas dari kitab-kitab tafsir al-Qur'an dan Hadits, dan segala bentuk penafsirannya yang kemudian menjadi fiqih tentang perempuan.

Menurut kalangan Islam liberal yang post-modern ini, kenyataan tentang eksistensi perempuan dibangun oleh keterkaitan teks-teks yang hidup dalam masyarakat. Misalnya kita bisa tunjukkan, betapa berpengaruhnya kitab-kitab tradisional yang selalu dibaca di pesantren. Artinya memang, penafsiran tentang perempuan yang kita terima sejauh ini, adalah akibat dari teks-teks yang kita pakai, atau --dalam istilah ilmu sosial yang lebih tepat— "representasi yang dihadirkan". Artinya, kalau saja kita bisa memakai teks yang lain, representasi yang lain, maka realitas perempuan yang akan kita peroleh akan lain pula. Kalangan feminis Muslim postmodern ini jelas menawarkan suatu praksis, dengan cara membuat suatu wacana tandingan, justru untuk menghadirkan suatu penafsiran baru tentang citra perempuan dalam Islam. Kaum feminis postmodern Muslim yang menerapkan *"exercise of suspicion"* ini begitu yakin bahwa, proses yang diperlukan adalah menghadirkan proses penafsiran baru, dengan cara menghadirkan teks baru.

Kalau semua yang ada berkaitan dengan realitas perempuan adalah representasi, dan setiap representasi adalah teks, maka *kalau kita mencurigai*

reperesentasi yang ada, maka yang harus kita curigai adalah teksnya itu. Di sinilah termuat aspek "subversif": kita perlu secara langsung mencurigai teks-teks lama, karena teks-teks lama itu jelas memuat suatu pandangan dunia dan prasangka zaman yang khas. Yang tidak menjadi prasangka zaman kita. *Vision* Islam zaman kita menurut mereka, berbeda dengan Islam zaman dulu. Kita punya hak untuk membangun representasi yang lain, dengan pandangan dunia kita dewasa ini, tanpa harus menganggap bahwa teks-teks Suci itu memang secara tekstual sudah bersifat gender. Yang terakhir ini perlu ditegaskan di sini, karena mereka masih mempercayai bahwa teks-teks Suci keagamaan pada dasarnya adalah --mengikuti istilah pesantren*, shālih li kulli zamān wa makān* (berlaku untuk setiap zaman dan tempat). Tetapi apa itu yang *shālih li kulli zamān wa makān*, kalau bukan pandangan-pandangan *etis yang universal*?



Definisi syariah direduksi oleh imajinasi kuasa. Syariah dipahami sebagai "pemaksaan": pewajiban memakai jilbab, perempuan harus tutup aurat, tidak boleh keluar rumah karena menimbulkan fitnah dan memancing perzinaan. Definisi ini hanya bagian kecil dari satu kesatuan sistem besar. Kalau mau mengatakan syariah secara *kāffah* (lengkap), coba Anda lihat secara keseluruhan. Semua misi Islam adalah syariah.

(Rachman 2010: 981)

Lily Zakiyah Munir, Direktur Center for Pesantren and Democracy Studies (CePDeS), Jakarta, yang fokus pada isu-isu jender dan hak asasi manusia dalam perspektif Islam.

Pada dasarnya semua teks tentang perempuan yang ada selama ini, jelas ada representasinya--misalnya pemikiran keagamaan yang kita terima, mitos-mitos dan pencitraan tentang perempuan yang disahkan secara keagamaan. Representasi ini kemudian dianggap sebagai kodrat yang sudah dari sananya. Di sini jelas, bahwa kalangan "pencuriga" ini menolak anggapan kalangan tradisional bahwa pembedaan gender tersebut bukan hanya bersifat biologis, tetapi juga mempunyai signifikansi psikologis dan rohani.

Pembedaan gender menurut kalangan Islam liberal yang postmodern ini tidaklah *natural*. Karena tidak ada representasi yang bersifat adikodrati.

Setiap representasi (dan teks) adalah bersifat –istilah Peter L. Berger— *sosially constructed* (hasil konstruksi sosial). Semua representasi adalah buatan manusia, berdasarkan prasangka-prasangka zamannya.

Di sini adalah tugas para pemikir Islam Liberal, untuk mencurigai penafsiran teks-teks Islam tentang perempuan itu --untuk kritis terhadap buatan sendiri--. Misalnya, segala penafsiran tentang perempuan yang kita anggap sudah tidak cocok dengan *vision* zaman kita, yang menekankan asas keadilan, keterbukaan dan demokrasi. Ini bukan untuk merubah al-Qur'an yang secara literal (memang) bisa ditafsirkan bersifat gender, tetapi justru untuk mengedepankan semangat dasar al-Qur'an perihal kesetaraan, dimana kita menyadari sepenuhnya bahwa, yang disebut konsep kesetaraan itu rupanya selalu ada bersamaan dengan prasangka-prasangka zamannya. Kritis terhadap representasi berarti kritis terhadap bias dalam penafsiran teks. Kritik terhadap teks berarti curiga, dan selanjutnya mengadakan dekonstruksi (pembongkaran) terhadap teks. Itu berarti menjadikan teks --yang tadinya bersifat tertutup-- sebagai bersifat terbuka, dengan menolak segala norma yang dianggap sebagai "inilah satu-satunya kebenaran" dalam menafsirkan teks itu, seperti yang selama ini dirumuskan oleh para mufasir lama atau para apologetik Islam.

Dengan pendekatan yang terbuka setelah mencurigai suatu teks yang sudah dianggap mapan, bisalah dilihat banyak kemungkinan teks, kemungkinan representasi dan berbagai macam kemungkinan pencitraan beserta implikasi-implikasinya. Dengan begitu, terbukalah penafsiran tentang perempuan yang plural, dan termuat pula alternatif-alternatif pemikiran konstruktif. *Nah*, setelah kata kunci "representasi" dihadirkan, maka kalangan Islam Liberal yang postmodern memakai kata kunci kedua, yaitu:

Kedua, *dekonstruksi-rekonstruksi*, yang penting sekali untuk memahami mengenai *keterkaitan pengetahuan dengan kekuasaan*. Setiap pengetahuan --teks, representasi, ide-ide, gambaran-gambaran, pencitraan, narasi, visual dan produk-produk keilmuannya-- merupakan kekuasaan. Tidak ada pengetahuan yang bebas dari kekuasaan. Yang ada adalah sebaliknya, kekuasaan yang selalu berkaitan dengan pengetahuan, yang selalu bermuatan kepentingan. Jadi, semua penafsiran memuat kepentingan. Pertanyaannya adalah: *Siapa yang dipentingkan* dalam suatu proses penafsiran? Laki-lakikah? Perempuankah? Suatu dominasikah? Atau suatu kesetaraan yang membela keadilan?

Analisis ini membawa kepada pertanyaan: *Kepentingan siapa* sebenarnya yang ada di dalam suatu penafsiran teks keagamaan berkaitan dengan perempuan? *Nah*, kata kunci dalam ilmu-ilmu sosiologi, seperti dekonstruksi, representasi dan relasi Pengetahuan-Kekuasaan menjadi penting sekali dipakai dalam suatu proses *interpretation as exercise of suspicion* dari kalangan Islam Liberal ini. Di sini juga analisis gender yang di dalamnya implisit suatu pandangan dunia yang mau membangun suatu *genderless society*, menjadi alat analisis yang mendukung proses pembongkaran tersebut. Perspektif analisis gender dengan hermenutika post-modern ini, menurut mereka bisa menjadi alat yang dapat membantu merekonstruksi penafsiran baru yang memberdayakan perempuan, demi munculnya suatu citra lain tentang perempuan yang adil dan setara dalam masyarakat Muslim.

Penutup

Para penganut Islam Liberal, yang menekankan pembacaan sosiologis atas suatu relasi gender yang tidak adil dalam masyarakat Islam, berusaha keras untuk menunjukkan asal-usul penyebab adanya ketidaksetaraan secara gender itu. Yang paling penting dari semua pembacaan teks Islam, adalah masalah penafsiran al-Qur'an, karena itu mereka begitu mencurigai penafsiran tradisional.

> "…Sikap yang meletakkan kedudukan laki-laki dan perempuan tidak sejajar harus dilenyapkan. Saya yakin hal ini secara moral, spiritual dan sosial tidak akan melahirkan keproduktifan. Kita harus membantu terciptanya keselarasan dalam hubungan antar keduanya. Bukti-bukti yang terkandung dalam ajaran al-Qur'an menguatkan pandangan ini, dan menekankan bahwa laki-laki dan perempuan itu, satu sama lain sebenarnya saling membutuhkan. Berkaitan dengan masalah keadilan sosial, maka adalah menjadi suatu keharusan untuk menentang sistem patriarkhi, tetapi bukan untuk memberlakukan sistem matriarkhi, melainkan untuk keefisienan kerjasama dan kemerataan sistem, yang akan mendorong partisipasi semaksimal mungkin dari setiap anggota masyarakatnya. Sistem ini akan sungguh-sungguh menghormati setiap jenis kelamin dan setiap kontribusinya, serta tugas yang dipikulnya. Hal ini akan melahirkan pertumbuhan dan pengembangan individu, dan juga pertumbuhan dan pengembangan masyarakat. Dengan demikian,

> kaum perempuan akan memiliki akses sepenuhnya untuk berpartisipasi di bidang politik, ekonomi dan intelektual, dan dihargai kaum laki-laki. Kaum laki-laki juga bisa atau terbuka kemungkinan untuk berpartisipasi penuh di rumah dan ikut merawat anak-anak Sehingga tercipta suatu masyarakat yang lebih seimbang dan lebih adil. Prinsip lainnya dari al-Qur'an yang saya masukkan sebagai hubungan antara pria dan perempuan adalah sikap saling menghormati dan musyawarah *(syūrā)*. Biasanya *syūrā* digunakan untuk membicarakan dan menyelesaikan masalah antara orang dewasa yang bertanggungjawab. Namun begitu, banyak penulis yang menyangkal hal ini dalam pertikaian antara suami dan istri. Al-Qur'an menganjurkan laki-laki dan perempuan untuk menikah sebagai penjaga tingkah laku moral antara kedua jenis kelamin. Tetapi penafsiran yang bermunculan mengenai hak dan kewajiban antara dua pasangan yang telah menikah menjadi begitu membatasi perempuan, sehingga perkawinan menjadi lembaga yang menindas kaum perempuan. Jika perkawinan merupakan alat penolak individualitas perempuan, dan penindasan kaum perempuan sebagai makhluk yang memiliki kapasitas sama, baik dalam soal kemanusiaan maupun spiritual sama dengan laki-laki, maka jelas perkawinan ini bertentangan dengan maksud al-Qur'an, yang hendak menciptakan keadilan dan tatanan moral-sosial yang menganjurkan untuk berbuat baik, serta mencegah perbuatan munkar. Penafsiran yang keliru semacam ini perlu diluruskan kembali.[16]

Kesimpulannya, pada dasarnya agenda kalangan Islam Liberal ini adalah usaha-usaha untuk:

Pertama, menciptakan kondisi perempuan yang memiliki kebebasan memilih (*freedom of choice*) atas dasar hak-haknya yang sama dengan laki-laki. Inilah yang tidak ada atau sangat kurang diperhatikan dalam penafsiran Islam selama ini;

Kedua, perempuan tidak dipaksa *melulu* menjadi ibu rumahtangga, di mana ditekankan bahwa inilah tugas utamanya (bahkan kodrat) sebagai perempuan. Inilah realitas yang paling mencolok dalam kitab-kitab fiqih perempuan;

Ketiga, perempuan tidak didorong untuk melakukan peranan yang khas "feminin" --atas dasar *feminin modesty*-nya. Untuk realisasi agenda

---

[16]Amina Wadud Muhsin, *Wanita di Dalam al-Qur'an*, (Bandung: Pustaka, 1994)

ini berarti dengan sendirinya ditolaklah pengutuban laki-laki-perempuan secara keras, melalui *stereotype* yang ada dalam seluruh penafsiran Islam yang sentralitasnya adalah laki-laki.

Menurut kalangan Islam Liberal, perlu pembongkaran (dekonstruksi) atas seluruh pencitraan (representasi) perempuan yang mempunyai sudut pandang kepentingan laki-laki (relasi kuasa, melalui diskursus tertentu, seperti patriarkhi) dilakukan, justru untuk mendapatkan sudut pandang dan kepentingan perempuan sebagai subyek yang otonom. Apalagi al-Qur'an sendiri sudah mengatakan, "Siapa yang mengerjakan amal shalih, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik daripada yang telah mereka kerjakan." (Q. 16:91).❐

Bab VI
MEMPROMOSIKAN PLURALISME

Pluralisme atau kemajemukan merupakan tantangan bagi semua agama—khususnya agama-agama monoteis Yahudi, Kristiani dan Islam, karena pendekatan eksklusifnya yang dilakukan oleh agama-agama ini selama ratusan tahun terakhir.[1] Misalnya dalam agama Kristiani, yang terlebih dahulu menyadari persoalan teologis masalah pluralisme, pernah berpendapat bahwa kehadiran para misionaris dalam jumlah yang memadai di seluruh dunia akan menghasilkan pertobatan semua orang dan mengikuti jalan Yesus Kristus. Tetapi ternyata ini tidak terjadi. Dewasa ini banyak teolog Kristiani menyadari bahwa agama-agama seperti Yahudi, Islam, Hindu, dan Buddha, misalnya, sama sekali tidak hilang dari muka bumi. Sebaliknya, tetap bertahan hidup dan berkembang dengan baik. Sehingga pluralisme merupakan tantangan serius bagi agama Kristiani awalnya, dan selanjutnya bagi semua agama. Dewasa ini tidak ada agama yang tidak menghadapi masalah pluralisme agama.[2]

Kita akan meninjau selintas perkembangan pemikiran teologi pluralisme di lingkungan Kristiani, yang telah mengawali pergulatan agama-agama dan pluralisme, dan selanjutnya lebih panjang akan dilihat

---

[1] John Hick, "A Philosophy of Religious Pluralism" dalam Paul Badham (ed.), *A John Hick Reader* (London: Macmillan, 1990), h. 161-177.

[2] *Lihat*, Roger Haight, "On Pluralism in Christology" *Budhi*, 1, 1997, h. 31-46. Yang sangat menarik dalam perkembangan mutakhir adalah bahwa isu pluralisme ini telah masuk dalam pembahasan filsafat agama dewasa ini, khususnya buku-buku 10 tahun belakangan. Misalnya, Gary E. Kessner, *Philosophy of Religion: Toward a Global Perspective* (Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company, 1999). Dalam buku ini ada bagian (Bab 11, h. 529-581) yang diberi judul "*Are All Religions True?*" yang membahas debat pluralisme mutakhir di antara tokoh-tokoh terkemuka pluralisme seperti Raimundo Panikkar, John Hick, Arvin Sharma, Frithjof Schuon, Gavin D'Costa, dan Purusottama Bilimoria.

dan dianalisis bagaimana pemikiran Islam Liberal telah bergulat juga dengan masalah pluralisme ini.

Kita mulai dengan definisi pluralisme agama menurut kamus atau ensiklopedi.

> Religious pluralism (rel. comparative religion) is a loosely defined expression concerning acceptance of different religions, and is used in a number of related ways:
>
> - As the name of the worldview according to which one's religion is not the sole and exclusive source of truth, and thus that at least some truths and true values exist in other religions.
> - As acceptance of the concept that two or more religions with mutually exclusive truth claims are equally valid. This posture often emphasizes religion's common aspects.
> - Sometimes as a synonym for ecumenism, i.e., the promotion of some level of unity, co-operation, and improved understanding between different religions or different denominations within a single religion.
> - And as a synonym for religious tolerance, which is a condition of harmonious co-existence between adherents of different religions or religious denominations.[3]

Masalah pluralisme agama sekarang telah menjadi bagian integral dari pembaruan pemikiran Kristiani. Kenyataan dan kompleksitas dunia dewasa ini telah menyebabkan para pemikir Kristiani menilai kembali dengan serius pemahaman mereka mengenai kehendak Allah, ajaran Alkitab mengenai Yesus, dan doktrin-doktrin teologis mengenai Kristologi dan pewartaan Injil. Banyak teolog Kristiani dewasa ini berpendapat bahwa teologi tidak dapat terus dirumuskan terpisah dari agama-agama lain, dan bahwa sesungguhnya perkembangan teologi Kristen di masa yang akan datang akan merupakan hasil langsung dari dialog yang serius dengan agama-agama lain.[4]

---

[3] "Religious Pluralism", *Wikipedia, The Free Encyclopedia*. Definisi yang kurang lebih sama juga dimuat dalam *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, dalam entri "*Religious Pluralism*".

[4] Terry O'Keeffe, "Religion and Pluralism" dalam David Archard (ed.), *Philosophy and Pluralism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), h. 61-72. Harold Coward, *Pluralisme: Tantangan bagi Agama-agama* (Yogyakarta: Kanisius, 1989), h.

Dalam upaya memulihkan kontak-kontak yang putus dengan dunia sekitar, gereja telah menerima dialog dengan komunitas dan agama-agama dunia sebagai sikap dasar. Sebagian perubahan ini disebabkan oleh berkembangnya sifat pluralistik dunia, yang disebabkan oleh globalisasi, terutama perkembangan teknologi informasi dan komunikasi. Dalam arti tertentu, gereja ingin membagi kebenaran kepada orang lain. Situasi baru ini memaksa gereja-gereja Kristiani beralih dari sikap "Biarkan kami mengajar Anda" yang serbatahu ke sikap mendengarkan kebijaksanaan dan persoalan-persoalan yang berasal dari agama-agama lain. Sikap dialogis yang baru ini menyebabkan perubahan penting dalam doktrin Kristiani yang tradisional mengenai gereja. Penafsiran sempit atas doktrin "Di luar gereja tidak ada keselamatan" (*extra exclesiam nulla sallus*) telah ditinggalkan. Sifat ruhani agama-agama lain diakui sebagai kehadiran kehendak Allah yang menyelamatkan dalam ajaran dan praktik dari agama-agama yang bersangkutan.[5]

Menurut para pemikir filsafat agama dewasa ini, pemahaman pluralisme hanya mungkin terjadi manakala pemeluk dari setiap agama menyingkirkan pandangan eksklusifnya dan berusaha menerima asumsi-

31. Terry O'Keeffe, "Religion and Pluralism" dalam David Archard (ed.), *Philosophy and Pluralism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), h. 61-72.

[5] Harold Coward, *Pluralisme: Tantangan bagi Agama-agama*, h. 34.

"It is now customary to distinguish within Christian thinking three main approaches to other religions. Alan Race in *Christians and Religious Pluralism* (1983) adopts the headings Exclusivism, Inclusivism and Pluralism. **Exclusivism** asserts that only Christianity possesses the truth and that there can be no truth or salvation outside. It depends on the belief that the Christian revelation is true and final and that no other revelation is possible. **Inclusivism**, on the other hand, suggests that other great world religions like Islam, Hinduism or Buddhism can offer important spiritual insights and visions of holiness but that these are not alternatives to the Christian vision. They are included in Christianity and must be regarded as partial and incomplete articulation of the truth which is completely found within Christianity. On the inclusive view, as with exclusivism, only Christianity is truly salvic. There is a third approach which is the pluralist view [**pluralism**]. In opposition to the absolutist claims of exclusivism or inclusivism, a pluralist version claims that the truth-content of faith can have a variety of legitimate articulations. So, for example, Gavin D'Costa argues that 'other religions are equally salvific paths to God and Christianity's claim that it is the only path … or the fulfilment of other paths… should be rejected for good theological and phenomenological grounds." *Lihat*, Terry O'Keeffe, "Religion and Pluralism", h. 61-62.

asumsi dari pihak lain dan "melihat" alam semesta melalui konsep-konsep pihak lain. Jika upaya ini berkembang akan timbul suatu pengakuan timbal-balik di mana berbagai agama dunia menerima satu sama lain sebagai sesama sahabat pendaki gunung yang berselimutkan awan, yang di atas puncaknya Tuhan Yang Maha Meliputi, bersemayam tak terlihat.

Dari perkembangan teologi Kristiani ini, sekarang disadari bahwa untuk mendapatkan pemahaman yang kaya akan tradisi agama-agama lain diperlukan sikap keberagamaan yang tidak sekadar inklusif, tetapi lebih dari itu, diperlukan sikap pluralis. Dalam dunia Kristiani, teologi pluralisme ini dikembangkan banyak filsuf, teolog dan ilmuwan, seperti John Hick, Karl Rahner, Raimundo Panikkar, Wilffred Cantwel Smith, Rosemary Ruether, Paul F. Knitter, Gordon D. Kaufmann, dan lain-lain.

Adalah Karl Rahner yang oleh banyak kalangan disebut sebagai salah satu teolog terbesar Katolik di abad ke-20 yang pemikirannya mempengaruhi secara signifikan terhadap teologi pasca Konsili Vatikan II (1962-1965) yang telah membawa gereja Katolik merevisi pandangannya terhadap agama-agama lain. Rahner mengembangkan teologi inklusif yang sejalan dengan Konsili Vatikan II, yang merevisi pandangan gereja tentang *extra eclessiam nulla salus* (di luar gereja tidak ada keselamatan). Dalam masa yang panjang, pemikiran teologis Rahner berpengaruh melalui artikulasinya secara pasti dalam tafsiran-tafsirannya terhadap doktrin Kristen. Dalam pandangan Rahner, penganut agama lain mungkin menemukan karunia Yesus melalui agama mereka sendiri tanpa harus masuk menjadi penganut Kristen. Inilah yang oleh Rahner kemudian dikenal sebagai orang "Kristen anonim" (*anonymous Christian*).[6] Yesus, dalam pandangan Rahner, masih

[6] Karl Rahner berpendapat bahwa orang Kristen bukan hanya bisa, tetapi harus menganggap agama-agama lainnya sebagai "sah" dan merupakan "jalan keselamatan", karena Allah menawarkan anugerah kepada semua orang di seluruh dunia. Benar bahwa keselamatan ada dalam Yesus Kristus, namun gereja tidak boleh mengutuk agama lain sebagai palsu dan tidak mempunyai keselamatan. Walaupun tidak sesempurna yang dimiliki gereja, namun karena anugerah yang universal itu, maka keselamatan dalam Kristus pun ada di sana, walaupun tidak memakai nama Kristus. Jadi dalam agama-agama lain, Kristus yang menyelamatkan itu pun ada di sana tanpa bernama Kristus. Rahner menyebutnya sebagai Kristus tak bernama *(anonymous Christ).* Oleh sebab itu, penganut agama-agama lain sebenarnya adalah juga orang-orang Kristen tanpa nama *(anonymous Christians)*. *Lihat*, Karl Rahner, "Christianity and the non-Christian Religions" dalam Carl E. Braaten dan Robert W. Jenson, *A Map of Twentieth Century*

menjadi norma di mana kebenaran berada, dan jalan di mana keselamatan dapat diperoleh. Akan tetapi, orang tidak harus secara eksplisit masuk menjadi penganut agama Kristiani agar mendapatkan kebenaran dan



Pluralisme adalah penghormatan terhadap keberbagaian dengan tetap berpatokan pada keyakinan sendiri. Tidak harus menganggap semua keyakinan itu sama. Bagi saya, nilai-nilai seperti itu sudah lama dimiliki oleh bangsa Indonesia.

(Rachman 2009: 157)

Ahmad Suaedy, salah satu pendiri dan, sejak tahun 2004, menjadi Direktur Eksekutif The Wahid Institute, Jakarta. Ia pernah menjadi koordinator program Islam, demokrasi dan HAM di P3M. Ia juga menjadi dewan pengurus LAKPESDAM NU dan pada 2001-2003.

memperoleh keselamatan itu. Rahner mengatakan bahwa agama lain adalah sebenarnya bentuk implisit dari agama Kristiani. Keselamatan universal secara ontologis berdasarkan tindakan kreatif Allah dan secara historis dihadirkan dalam peristiwa Yesus. Seperti nyata dalam teologi Rahner, pendekatan-pendekatan Kristosentris, sebagaimana juga pendekatan-pendekatan teosentris, mengalihkan perhatiannya dari keunikan Kristus ke universalitas Allah.[7]

Selain Rahner, Raimundo Panikkar juga telah mengembangkan teologi pluralisme. Panikkar adalah seorang Spanyol yang beragama Katolik, dan ayahnya beragama Hindu. Ia juga seorang pastor Katolik, dan memperoleh

Theology: Readings from Karl Barth to Radical Pluralism (Minneapolis, Fortress Press, 1995), h. 231-246.

[7]Harold Coward, *Pluralisme Tantangan bagi Agama-agama,* h. 75. *Lihat* juga George F. McLean dan John P. Hogan (ed.), *Ecumenism and Nostra Aetate in 21st Century* (Washington DC.: John Paul II Cultural Center—The Council for Research in Values and Philosophy). Karl Rahner dalam soal teologi pluralisme ini sangat dipengaruhi oleh evolusi Thomisme. Thomisme ini telah membentuk dan memberi konteks pemikiran dan teologi Rahner. Lihat, G. McCool, *From Unity to Pluralism: The Internal Evolution of Thomism* (New York: Fordam University Press, 1989).

gelar Doktor dalam bidang sains, filsafat dan teologi. Panikkar mengklaim bahwa dirinya hidup dalam empat dunia: Katolik, di mana dia telah dididik sejak masa kecil, Hindu yang menjadi kultur dan religi ayahnya, Buddha, dan dunia sekular modern di mana dia dibesarkan dan bergaul secara intensif dengan kultur dan tradisi Eropa. Hal ini ditegaskannya dengan mengatakan: "Saya meninggalkan kekristenan saya, menemukan diri saya sebagai penganut Hindu, dan kembali menjadi seorang penganut Buddha, tanpa berhenti menjadi seorang penganut Kristen".[8] Pendekatannya terhadap agama-agama lain merefleksikan kompleksitas tersebut.

Di lingkungan Katolik, tulisan-tulisannya merintis upaya dalam bidang hubungan antaragama. Panikkar berusaha untuk mempertemukan dua wilayah dan kubu yang bertentangan, yaitu Barat dan Timur. Panikkar berusaha membangun sebuah teologi agama-agama yang baru tanpa perlu menghilangkan identitas partikular dari setiap kultur maupun tradisi religius masing-masing. Panikkar sendiri mengakui bahwa untuk sampai pada suatu pandangan dan konsep mengenai pertemuan antarkultur dan religi, dia telah melakukan peziarahan ruhani, sebuah petualangan eksistensial di mana dia memasuki berbagai tradisi agama yang dibentengi oleh tembok-tembok sejarah, filsafat, teologi, dan berbagai pra-asumsi lainnya.[9]

Panikkar bertitik tolak pada sebuah anggapan bahwa kebenaran yang dikemukakan baik oleh ajaran Kristen di satu pihak, maupun ajaran Hindu di lain pihak, adalah universal, dan akhirnya sering dianggap sebagai pendirian yang partikular dan terbatas. Sedangkan sebetulnya, keduanya merupakan perumusan yang memang dibatasi oleh faktor-faktor budaya mengenai suatu kebenaran yang lebih universal.[10]

Tesis Panikkar ialah bahwa melalui dialog pengalaman-pengalaman partikular mengenai kebenaran—misalnya Kristus bagi orang Kristen,

---

[8] Raimundo Panikkar, *The Intra-Religius Dialogue* (New York: Paulist Press, 1978), h. 36.

[9] Metode peziarahan ruhani ini dalam tradisi pemikiran pluralisme agama disebut "*passing over*" dan "*comming back*" yang—sekali lagi akan dikutip, sangat jelas menggambarkan apa yang dialami Panikkar. "Saya meninggalkan kekristenan saya, menemukan diri saya sebagai penganut Hindu, dan kembali menjadi seorang penganut Buddha, tanpa berhenti menjadi seorang penganut Kristen". Sebagian besar ahli filsafat dan teologi agama-agama dewasa ini melakukan apa yang disebut "*passing over*" dan "*comming back*" ini. *Lihat*, John S. Dunne, *The Way of All the Earth* (London: Collier Macmillan Publisher, 1978).

[10] Harold Coward, *Pluralisme: Tantangan bagi Agama-agama*, h. 78.

Veda bagi orang Hindu—dapat diperluas dan diperdalam sehingga menyingkap pengalaman-pengalaman baru mengenai kebenaran. Melalui dialog, akan terjadi perluasan dan pendalaman setiap pengalaman partikular mengenai Kebenaran Ilahi. Dialog hubungan antaragama bukanlah hubungan asimilasi, atau hubungan substitusi, melainkan hubungan "saling menyuburkan". Menurut Panikkar, "sikap eksklusif dan merasa paling benar sendiri adalah puncak kemunafikan".[11]

Karenanya, dalam melakukan dialog dan mengembangkan kesadaran pluralisme, sebagaimana pernah dikatakan oleh teolog Kristen Indonesia, Th. Sumartana, sedikitnya akan menyentuh dua hal pokok, yaitu: *pertama*, menghidupkan suatu kesadaran baru tentang keprihatinan pokok iman orang lain; dan *kedua,* mengarah kepada kerja sama untuk memecahkan persoalan kemanusiaan bersama di masyarakat.

Dialog mengarah kepada suatu pemahaman otentik mengenai iman orang lain, tanpa sikap meremehkan, apalagi mendistorsikan keyakinan-keyakinan mulia tersebut. Dalam hubungan ini, suatu percakapan yang sungguh-sungguh dialogis bisa merupakan langkah untuk memperoleh "*mutual enrichment*" bagi setiap penghayatan iman yang berbeda. Kita dibawa kepada suatu khazanah pengalaman keimanan yang benar-benar kaya, dan yang terpelihara dalam suatu tradisi yang panjang dan majemuk.

Kedua, suatu percakapan yang dialogis juga merupakan kesempatan menggalang kerja sama antaragama untuk memecahkan masalah-masalah kemanusiaan yang nyata di masyarakat. Keprihatinan agama-agama ini akan merupakan suatu kekuatan baru bagi kemanusiaan untuk menanggulangi eskalase persoalan yang formatnya memang bersifat lintasagama. Kemampuan agama-agama secara individual untuk menghadapi persoalan kemanusiaan di zaman modern ini tidak memadai lagi. Sehingga diperlukan suatu bentuk baru persekutuan antaragama.[12]

Panikkar menjelaskan bahwa mengembangkan pluralisme dalam agama-agama berarti bekerja keras untuk memahami masing-masing

---

[11] Raimundo Panikkar, *The Intra-Religious Dialogue*, h. 20.

[12] Th. Sumartana, "Menuju Dialog Antariman", dalam *Dialog: Kritik dan Identitas Agama* (Yogyakarta: Interfidei, 1993), hal. xxvi-xxvii. Tentang refleksi teologi dialog, lihat, Leonard Swidler, "Interreligious and Interideological Dialogue: The Matrix for All Systematic Reflection Today" dalam Leonard Swidler (ed.), *Toward a Universal Theology of Religion* (Maryknoll, NY: Orbish Books, 1988), h. 5-50. Juga Martin Forward, *A Short Introduction Inter-Religious Dialogue* (Oxford: Oneworld, 2001).

agama dalam bahasa mereka sendiri-sendiri yang konsepnya berbeda-beda. Kita tidak dapat mengatasi dan menjembatani perbedaan-perbedaan tersebut dengan mengatakan secara dangkal bahwa semua agama adalah sama atau satu (seperti dikatakan fatwa MUI tentang pluralisme). Kita juga tidak dapat mengabaikan apa yang dikatakan oleh orang (agama lain). Masing-masing agama merefleksikan, mengoreksi, melengkapi dan menantang agama-agama yang lainnya dalam interkoneksi yang disebutnya sebagai "dialog antaragama". Karena itu, Panikkar menyatakan bahwa masing-masing agama mengekspresikan sebuah bagian penting dari kebenaran. Ekspresi itu bisa berupa refleksi, koreksi, pelengkap dan tantangan antara agama yang satu dengan agama yang lain. Inilah pluralisme. Panikkar mengakui bahwa pertemuan agama-agama hanya dapat berlangsung pada inti tradisi-tradisi agama itu sendiri. Tradisi-tradisi tersebut juga harus dipahami dalam perspektif yang lebih luas yang melampaui batas-batas geografis dan budaya.[13]

Selanjutnya, pemikiran pluralisme agama yang terkenal dan kontroversial adalah dari John Hick. Hick adalah seorang filsuf agama kontemporer yang *concern* terhadap masalah pluralisme dan hubungan antaragama.[14] Dalam pengertian dan pemaknaan Hick, pluralisme agama mesti didefinisikan dengan cara menghindari klaim kebenaran satu agama atas agama lain secara normatif. Berbeda dengan Rahner, Hick tidak setuju dengan pernyataan bahwa agama Kristen memiliki kebenaran yang "lebih" dibanding kebenaran agama lain. Oleh karena itu, menurut Hick dalam pengembangan pluralisme agama harus dihindari penggunaan istilah terhadap penganut agama lain sebagai Kristen anonim, Islam anonim, Hindu anonim, Buddha anonim dan sejenisnya.

Allah, sebagaimana tercermin dalam aneka ragam peradaban dalam pandangan Hick menjadi nyata dalam wahyu-wahyu atau agama-agama yang berbeda. Namun, sekalipun ada perbedaan di antara bermacam-macam wahyu, kita dapat percaya bahwa di mana-mana Tuhan sedang bekerja "mencetak pada jiwa manusia (*pressing in upon the human spirit*)". Menurut Hick, penggunaan istilah "Tuhan" bukan untuk menunjukkan Tuhan yang berpribadi dari agama-agama teistis, melainkan menunjukkan

---

[13] Raimundo Panikkar, *The Intra-Religious Dialogue,* h. 67.

[14] Buku pluralismenya yang terkenal, John Hick, *God and the Universe of Faith* (London/NY, 1979), *God Has Many Names* (London, 1980) dan *Problem of Religious Pluralism* (London, 1985).

realitas tak terbatas yang dipahami dengan berbagai cara melalui berbagai bentuk pengalaman beragama.

Oleh karenanya, dalam pandangan Hick, cara yang lebih arif untuk memahami kebenaran agama-agama lain adalah dengan menerima bahwa semua agama merepresentasikan banyak jalan menuju ke Satu Realitas Tunggal, yaitu Tuhan yang membawa kebenaran dan keselamatan. Tidak ada satu jalan (agama) pun yang boleh mengklaim lebih benar daripada yang lain karena kita (semua agama) sama dekat dan sama jauhnya dari Realitas Tunggal tersebut. Realitas Tunggal itu adalah realitas yang sama yang semua agama sedang mencari-Nya.[15]

Dalam menjelaskan Realitas Tunggal yang sama itu, Hick menggunakan dualisme Immanuel Kant tentang *the Real in-it-self* (*an sich*) dan *the Real as humanly thought-and-experienced. The Real-in-it-self* sesungguhnya adalah Realitas Tunggal yang dituju oleh semua agama. Sementara, karena realitas tunggal itu bersifat Mahabaik, Mahabesar, Mahaluas, Mahaagung, Maha Tak Terbatas dan seterusnya, maka manusia (yang terbatas) mengalami keterbatasan untuk mengenalnya secara penuh. Itulah yang kemudian menurut Hick mewujud pada gambaran *the Real as humanly thought-and-experienced* (realitas tunggal yang dapat dipikirkan dan dialami secara manusiawi). Keterbatasan dan faktor budayalah yang kemudian menyebabkan respons orang tentang gambaran realitas tunggal itu menjadi berbeda-beda.

Selanjutnya, muncul pertanyaan, bagaimana menghubungkan kedua *the Real* tersebut? Atau bagaimana *the Real as humanly thought-and-experienced* yang mungkin berbeda-beda antara satu agama dengan agama yang lainnya bisa membawa kepada *the Real in-it-self* yang sama? Menurut Hick, semua agama dengan *the Real* yang berbeda-beda itu tetap menuju pada *the Real in-it-self* yang sama sejauh mampu melahirkan fungsi soteriologis dari agama. Artinya, agama tersebut mesti memberikan pengaruh yang baik secara moral dan etis bagi para penganutnya dalam kehidupan sosial manusia. Oleh karena itu, Hick menyatakan bahwa agama lain adalah jalan yang sama validnya dengan agama kita dalam menuju kepada kebenaran dan keselamatan dari *the Real in-it-self.*

[15] Harold Coward, *Pluralisme: Tantangan bagi Agama-agama*, h. 60. *Lihat* John Hick, "Conflicting Truth Claims" dalam Gary E. Kessner, *Philosophy of Religion: Toward a Global Perspective*, h. 537-546.

John Hick menyimpulkan pola keberagamaan yang pluralislah yang paling cocok dengan kehidupan masa kini yang memang plural. Cara yang arif, menurut Hick, adalah menerima bahwa semua agama mereperesentasikan banyak jalan menuju ke Satu Realitas Tunggal (Tuhan) yang membawa kebenaran dan keselamatan.[16]



Islam adalah petunjuk hidup saya. Sebagai petunjuk, harus ada kepastian dalam iman saya. Namun di level sosial harus selalu ada ruang relatif, tempat di mana semua orang bertemu dan berdialog. Bagi saya itu pluralisme.

(Rachman 2009: 563)

Fuad Jabali, Pembantu DIrektur Pascasarjana UIN Jakarta dan editor jurnal *Studia Islamika*. Dewan Penasihat PPIM UIN Jakarta ini meraih gelar MA dari School of Oriental and African Studies (SOAS), University of London (1992) dan gelar PhD dari Institute of Islamic Studies, McGill University (1999)

Tokoh lain adalah Wilfred Cantwell Smith. Smith adalah seorang sejarawan agama yang memiliki pengalaman langsung dengan berbagai macam agama ketika mengajar di India pada tahun 1941-1945. Ketika kembali ke Kanada, dia diangkat menjadi profesor studi perbandingan agama di McGill University, dan kemudian berhasil mengorganisir berdirinya McGill Institute of Islamic Studies. Pada tahun 1964 Smith menjadi Direktur Harvard University's Center for the Study of World Religions.

Menurut Smith, pluralisme agama merupakan tahapan baru yang sedang dialami dunia agama-agama. Syarat utama tahapan ini ialah kita semua diminta untuk memahami tradisi-tradisi keagamaan lain di samping tradisi keagamaan kita sendiri. Membangun teologi di dalam benteng satu agama sudah tidak memadai lagi. Seperti pada masa lampau, para teolog

[16] John Hick, "Religious Pluralism and Salvation", dalam Philip L. Quinn dan Kevin Meeker (ed.), *The Philosophical Challenge of Religious Diversity* (Oxford: Oxford University Press, 2000), h. 54-98..

Kristiani merasa perlu membangun teologi dalam terang filsafat Yunani atau perkembangan ilmiah, demikian pula tantangan yang dialami para teolog Kristiani dewasa ini—yaitu apabila mereka mengembangkan teologinya, hendaknya menyadari kedudukannya sebagai anggota masyarakat dunia bersama dengan para teolog lainnya yang beragama Hindu, Buddha, atau Islam.

Smith mengawali pernyataan teologisnya tentang pluralisme agama dengan menjelaskan adanya implikasi moral dan juga implikasi konseptual wahyu. Pada tingkat moral, wahyu Tuhan mestilah menghendaki rekonsiliasi dan rasa kebersamaan yang mendalam. Sementara, pada taraf konseptual wahyu, Smith mulai dengan menyatakan bahwa setiap perumusan mengenai iman suatu agama harus juga mencakup suatu doktrin mengenai agama lain.

Pendirian teologis tersebut, oleh Smith, dimasukkannya ke dalam analisis mengenai cara kita menggunakan istilah agama. Dalam karya klasiknya yang berjudul *The Meaning and End of Religion,* Smith menjelaskan bahwa penggunaan teologi yang eksklusif mengakibatkan agama orang lain dipandang sebagai penyembahan berhala dan menyamakan Tuhan mereka dengan dewa. Sebagai contoh, Smith mengutip pernyataan teolog Kristen bernama Emil Brunner yang menyatakan bahwa Tuhan dari agama-agama lain senantiasa merupakan suatu berhala. Contoh-contoh mengenai sikap eksklusif seperti itu adalah contoh dari keangkuhan agama yang tidak dapat diterima lagi. Semua agama mengarah kepada tujuan akhir, yakni Tuhan. Smith menulis, Tuhan adalah tujuan akhir agama juga, dalam pengertian bahwa begitu Dia tampil secara gamblang di hadapan kita, dalam kedalaman dan kasih-Nya, maka seluruh kebenaran lainnya tak henti-hentinya memudar. Sekurang-kurangnya, hiasan agama jatuh ke bumi, tempatnya yang seharusnya, dan konsep agama "berakhir".[17]

Smith merasa bahwa pemahaman mengenai agama ini diperlukan jikalau kita ingin berlaku adil terhadap dunia tempat kita hidup, dan terhadap Tuhan sebagaimana diwahyukan oleh agama yang kita anut. Semua agama, apakah itu Islam, Kristen, Hindu, Buddha dan sebagainya, hendaknya

[17] Harold Coward, *Pluralisme: Tantangan bagi Agama-agama*, h. 63-64. Karya Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (NY, 1978). Ulasan mengenai pikiran-pikiran Smith, lihat, N.J. Woly, "The Language of Global Theology: A Global Theology of Religions According to Wilfred Cantwell Smith" dalam *Meeting at the Precincts of Faith* (Kampen: Drukkerij van den Berg, 1998), h. 130-164.

harus dipahami sebagai suatu perjumpaan yang penting dan berubah-ubah antara yang Ilahi dan manusia. Smith menegaskan, "Fakta bahwa manusia menyembah Tuhan dengan cara berbeda-beda, dan menangkap Tuhan dengan cara berbeda-beda pula; fakta bahwa manusia yang berpikiran paling sekular pun hidup di tengah masyarakat yang antara lain didasarkan atas penyembahan dan tangkapan akan Tuhan dalam berbagai cara; adalah fakta yang secara intelektual dan spiritual sangat penting, dan memunculkan masalah intelektual serta spiritual yang harus diperhatikan".[18] Dengan pemahaman ini, Smith mengharapkan adanya toleransi antarumat beragama yang berbeda-beda tersebut. Ia menyebut pikirannya tentang pluralisme ini sebagai, "*A Universal Theology of Religion*".[19]

Teolog lain yang bisa disebut sebagai perintis pemikiran pluralisme agama adalah Paul F. Knitter—seorang penganjur pendekatan soteriosentris dalam teologi agama-agama. Pendekatan pluralisme Knitter berangkat dari keprihatinan utama bagaimana agama-agama dapat berdialog secara jujur dan terbuka sehingga dapat memberikan sumbangsih penting dalam menanggulangi penderitaan manusia dan kerusakan lingkungan yang akut. Tidak pada tempatnya dalam relasi dengan agama-agama lain mengutarakan *bahasa absolutis* seperti, "hanya satu-satunya", "definitif", "superior", "absolut", "final", "tak terlampaui", dan "total" untuk menjelaskan kebenaran yang ditemukan dalam suatu agama. Tanpa mengklaim bahwa semua agama itu *setara* (*equal*), umat Kristen dengan mentalitas korelasional berpendapat bahwa sejak permulaan semua pihak harus saling mengakui *persamaan hak* di dalam dialog antaragama sehingga setiap penganut agama berhak berbicara, atau membuat klaim, dan peserta lain membuka hati dan pikiran terhadap kebenaran baru dari *partner* dialognya. Langkahnya ini membuka jalan bagi siapa pun yang berminat di bidang dialog antaragama untuk bertemu dengan mitra dialog yang bukan hanya berasal dari agama dan budaya lain tetapi juga yang berada dalam kondisi sosial-ekonomi yang berbeda.[20]

Menurut Knitter, dialog akan kehilangan kredibilitas moralnya apabila hanya dilakukan pada tingkat intelektual atau spiritual, terlepas dari

---

[18] Wilfred C. Smith, *Memburu Makna Agama*, h. 16-17.

[19] Wilfred Cantwell Smith, "Theology and the World's Religious History" dalam Leonad Swidler (ed.), *Toward a Universal Theology of Religion*, h. 51-72.

[20] Paul F. Knitter, *Satu Bumi Banyak Agama: Dialog Multi Agama dan Tanggung Jawab Global* (Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 2003), h. xiii.

masalah penderitaan sosial, fisik, dan psikis dari jutaan manusia. Dialog antaragama mengandaikan lebih dari pada sekadar minat intelektual akademis terhadap apa yang ingin diungkapkan oleh agama Hindu atau Buddha atau Islam tentang masalah-masalah teologi atau antropologi. Menurut Knitter, korban politik dan sosial harus "mempunyai hak suara istimewa dalam dialog".

Dalam semua agama, menurut Knitter, terdapat suatu "kesamaan yang kasar" *(rough parity)*. Maksudnya, bukan berarti semua agama pada dasarnya memberitakan hal yang sama, tetapi bahwa karena perbedaan mereka dari agama Kristen, agama-agama lain mungkin juga sama efektif dan berhasilnya dalam membawa para penganutnya kepada kebenaran, perdamaian, dan kesejahteraan bersama Allah. Dengan kata lain, dengan teologi korelasional, umat Kristen berpegang pada kemungkinan, dan mendorong kemungkinan bahwa Sumber Kebenaran dan Transformasi yang mereka sebut Allah dalam Yesus Kristus memiliki lebih banyak kebenaran dan bentuk-bentuk transformasi lainnya yang mampu dinyatakan daripada yang telah dinyatakan dalam Yesus. Teologi pluralis atau korelasional tidak hanya mengakui adanya berbagai perbedaan antaragama yang mencolok bahkan tak terbandingkan, tetapi juga mengakui nilai dan keabsahan dari dunia yang serba berbeda ini. Agama-agama lain bukan hanya sangat berbeda, namun bisa juga sangat bernilai.[21]

Dari pemaparan beberapa teolog di atas, dapat disimpulkan bahwa teologi pluralisme mensyaratkan dialog sebagai elemen penting dalam

[21] Secara teologis, umat Kristen mengatakan bahwa mereka percaya kepada suatu Allah yang benar-benar akan menyelamatkan semua orang, yaitu Allah dari Yesus Kristus, Allah "kasih yang murni tanpa terikat", yang merangkul semua dan menghendaki kehidupan dan keselamatan. Allah merangkul semua manusia yang dikasihi-Nya di dalam dan melalui tidak hanya persekutuan gerejawi, tetapi juga dalam persekutuan dari penganut agama-agama lain. Umat Kristen bisa dan harus mendekati agama-agama lain bukan hanya dengan harapan bahwa mereka *mungkin (possibly)* akan menemukan kebenaran dan kebaikan tetapi bahwa mereka *lebih mungkin (probably)* menemukannya. Dengan demikian teologi pluralistik mendorong agar umat beragama untuk mengomunikasikan dan membagikan kandungan yang bernilai dari agama mereka. Agama-agama harus berdialog. Kebenaran setiap agama bukan untuk dirinya sendiri dan mengabaikan yang lain, tetapi untuk dipertemukan sehingga terjadi proses belajar yang memperdalam kebenaran masing-masing. Hakikat agama jelasnya relasional dan dialogis. Jadi semua agama perlu berbicara dan bertindak bersama. Perbedaan dalam masing-masing agama tidak menghalangi hubungan antarsesama di antara mereka. *Lihat* Paul F. Knitter, *Satu Bumi Banyak Agama,* h. 47.

berinteraksi dengan agama-agama lain. Dialog antaragama bukan bertujuan menciptakan satu agama tunggal dan final, melainkan memperkaya dan merayakan kepelbagaian yang semakin berkembang dan berarti dalam agama-agama. Dialog korelasional ini harus disertai dengan tanggung jawab global dan karena itu pendekatannya bukanlah *eklesiosentris*, *kristosentris*, atau *teosentris*, melainkan *soteriosentris* (berpusat pada keselamatan) yang didasarkan pada dasar yang sama, yaitu tanggung jawab global terhadap kesejahteraan manusia dan lingkungan.

Dasar bersama bagi pluralisme dan dialog antaragama adalah soal penderitaan manusia dan kerusakan ekologi, atau dengan kata lain kesejahteraan manusia dan lingkungannya. Dasar bersama dialog ini penting ditetapkan agar tidak terjadi *kelesuan moral* sehingga dapat mengambil keputusan etis bersama demi kesejahteraan manusia dan Bumi. Terobosan konkret yang dapat dibuat adalah merumuskan suatu etika global bagi tindakan bersama. Etika global ini dapat menjadi kenyataan jika dilakukan dialog global terlebih dahulu sehingga akhirnya tanggung jawab global dapat dilakukan bersama.[22]

Teologi pluralisme menegaskan bahwa menjadi religius berarti menjalani kehidupan yang bertanggung jawab secara global. Dengan tanggung jawab global yang menjadi tugas etis bersama, maka semua umat beragama bisa lebih saling menghidupkan dan memperbarui.[23]

Eksklusivisme, Inklusivisme, dan Pluralisme

Pandangan-pandangan pluralisme yang berakar pada teologi Kristiani di atas telah menjadi isu global, sehingga pemikiran Islam pun belakangan ini mulai menyadari pentingnya mengembangkan pemikiran pluralisme,[24] termasuk di Indonesia.[25] Apalagi jika kita membandingkan teologi Kristiani dan teologi Islam, maka pluralisme bukanlah fenomena baru bagi Islam. Sebab, Islam secara teologis dan historis tidak bisa dilepaskan

---

[22] Paul F. Knitter, *Satu Bumi Banyak Agama,* h. xiv.

[23] Jay McDaniel, *Gandhi's Hope: Learning from Other Religions as a Path to Peace* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005).

[24] Misalnya Abdulaziz Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* (New York: Oxford University Press, Inc., 2001).

[25] Misalnya, Nurcholish Madjid, "In Search of the Islamic Roots of Modern Pluralism: the Indonesian Experience" dalam *The True Face of Islam: Essays on Islam and Modernity in Indonesia* (Jakarta: The Voice Center, 2003), h.156-174.

dari agama-agama lain.[26] Hanya saja, bentuk dan corak hubungan tersebut berlangsung menurut konteks hubungan Islam dan agama-agama lain itu dalam lintasan sejarah yang spesifik. Kadang-kadang berlangsung secara polemis, tetapi lebih banyak terjadi dalam dialog. Namun, prinsip yang mendasari hubungan Islam dan agama-agama lain itu tetaplah sama—sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur'an dan dicontohkan dalam kehidupan Nabi Muhammad—yakni pengakuan dan penghormatan akan keberadaan agama-agama lain, dan adanya ruang kebebasan bagi para pemeluknya untuk menjalankan agamanya masing-masing. Dalam bahasa Dale F. Eickelman, seorang ahli Islam kontemporer, "The Qur'an offers a distincly modern perspective on the role of Islam as a force for tolerance and mutual recognition in a multiethnic, multicommunity world".[27]

Di sini ada tiga pengertian pluralisme kontemporer yang telah dikembangkan dan dijadikan dasar analisis dalam teologi maupun sejarah Islam ada pluralisme. Ketiga pengertian itu adalah:

Pertama, pluralisme adalah *keterlibatan aktif* dalam keragaman dan perbedaannya untuk membangun peradaban bersama. Dalam pengertian ini, seperti tampak dalam sejarah Islam, pluralisme lebih dari sekadar mengakui pluralitas keragaman dan perbedaan, tetapi aktif merangkai keragaman dan perbedaan itu untuk tujuan sosial yang lebih tinggi, yaitu kebersamaan dalam membangun peradaban. Dalam bahasa Nurcholish Madjid, "Pluralisme dipahami sebagai pertalian sejati kebhinnekaan dalam ikatan-ikatan keadaban".[28]

Kedua, pluralisme dengan pengertian yang pertama, berarti mengandaikan penerimaan toleransi aktif terhadap yang lain. Tetapi

---

[26] Asghar Ali Engineer, "Islam and Pluralism" dalam Paul F. Knitter (2005), *The Myth of Religious Superiority: A Multifaith Exploration*, Maryknoll, NY: Orbis Books, h. 211-219.

[27] Dale F. Eickelman, "Islam and Ethical Pluralism" dalam Sohail H. Hashmi, *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002), h. 115.

[28] "*Genuine engagement of diversities within the bonds of civility*". Di sini ditekankan masalah keterlibatan aktif dalam keanekaragaman (perbedaan-perbedaan agama, etnik, ideologi) agar menjadi sesuatu yang konstruktif dalam membangun keadaban, atau peradaban. Pengertian pluralisme ini sangat kuat disuarakan dalam banyak karangan Nurcholish Madjid. Tokoh Muslim lain yang menekankan pengertian pluralisme ini adalah Mohamed Fathi Osman, *The Children of Adam: an Islamic Perspective on Pluralism* (Washington DC: Center for Muslim-Christian Understanding, Georgetown University, 1996).

pluralisme *melebihi toleransi*. Pluralisme mengandaikan pengenalan secara mendalam atas yang lain itu, sehingga ada *mutual understanding* yang membuat satu sama lain secara aktif mengisi toleransi itu dengan hal yang lebih konstruktif untuk tujuan yang pertama, yaitu aktif bersama membangun peradaban.[29] Ini telah terjadi dalam sejarah Islam. Spanyol (Andalusia) menjadi contoh yang paling ekspresif.[30]

Ketiga, berdasarkan pengertian kedua, maka pluralisme *bukan relativisme*. Pengenalan yang mendalam atas yang lain akan membawa konsekuensi mengakui sepenuhnya nilai-nilai dari kelompok yang lain. Toleransi aktif ini menolak paham relativisme, misalnya pernyataan simplistis, "bahwa semua agama itu sama saja". Justru yang ditekankan keberbedaan itu merupakan potensi besar, untuk komitmen bersama membangun toleransi aktif, untuk membangun peradaban.[31]

Ketiga pengertian pluralisme ini secara teologis berarti bahwa manusia harus menangani perbedaan-perbedaan mereka dengan cara terbaik

---

[29]Pembahasan mendalam mengenai pengertian toleransi ini, lihat, Michael Walzer, *On Toleration* (New Haven and London: Yale University Press, 1997).

[30] Andalusia (711-1492) dikenal karena pengalaman toleransi di antara umat Yahudi, Kristen, dan Islam. Toleransi merupakan aspek inheren masyarakat Andalusia (Spanyol abad pertengahan). *Lihat*, Vivian B. Mann et.al. (ed.), *Convivencia: Jews, Muslims and Christians in Medieval Spain* (New York: The Jewish Museum, 1992). Convivencia adalah bahasa Spanyol yang berarti "*coexistence*". Koeksistensi antara ketiga komunitas agama ini ditandai oleh saling pinjam dan saling mempengaruhi secara kreatif.

[31] Pluralisme, seperti dikatakan oleh seorang filsuf India, Raimundo Panikkar, berdiri di antara pluralistas yang tidak berhubungan, dan kesatuan monolitik. "Pluralism does not mean plurality or a reduction of plurality to unity. It is a fact that there is a plurality of religions. It is also a fact that these religions have not been reduced to any sort of unity. Pluralism means something more than sheer acknowledgement of plurality and the mere wishful thinking of unity; Pluralism does not consider unity indispensable ideal, even if allowance is made for variations within that unity. Pluralism accepts the irreconcilable aspects of religions without being blind to their common aspect. Pluralism is not the eschatological expectation that in the end all shall be one; Pluralism affirm neither that the truth is one nor that it is many. If truth were one, we could not accept the positive tolerance of a pluralistic attitude and would have to consider pluralism a connivance with error. If truth were many, we would fall into a plain contradiction… Pluralism does not stand for plurality—a plurality of truths in this case. Pluralism adopt a nondualistic, advaitic, attitude that defends the pluralism of truth because reality itself is pluralistic—that is, incommensurable with either unity of plurality." *Lihat*, R. Panikkar, *The Intra-religious Dialogue* (New York: Paulist Press, 1978), h. xxvii-xxviii.

(*fastabiq-ū 'l-khayrāt*, "berlomba-lomba dalam kebaikan", dalam istilah al-Qur'an) secara maksimal, sambil menaruh penilaian akhir mengenai kebenaran kepada Tuhan. Karena tidak ada satu cara pun yang bisa dipergunakan secara objektif untuk mencapai kesepakatan mengenai kebenaran yang mutlak ini.[32]



Agama publik hanya mungkin terjadi kalau ada toleransi kepada pihak lain. Karena jika kita ingin ekspresi publik dari agama kita terwujud, maka kita juga harus membuka kemungkinan untuk ekspresi publik agama lain. Artinya, di sini perlu penerapan pluralisme internal dan eksternal.

(Rachman 2009: 751)

Ihsan Ali-Fauzi, Direktur Program pada Yayasan Wakaf Paramadina (YWP), Jakarta. Ia meraih gelar MA dari Ohio University, Athens, AS.

Mohamed Fathi Osman mendefinisikan pluralisme sebagai:

> Bentuk kelembagaan di mana penerimaan terhadap keragaman melingkupi masyarakat tertentu atau dunia secara keseluruhan, maknanya lebih dari sekadar toleransi moral atau koeksistensi pasif. Toleransi adalah persoalan kebiasaan dan perasaan pribadi, sementara koeksistensi adalah semata-mata penerimaan terhadap pihak lain, yang tidak melampaui ketiadaan konflik. Pluralisme, di satu sisi, mensyaratkan ukuran-ukuran kelembagaan dan legal yang melindungi dan mensyahkan kesetaraan dan mengembangkan rasa persaudaraan di antara manusia sebagai pribadi atau kelompok, baik ukuran-ukuran itu bersifat bawaan ataupun perolehan. Selanjutnya, pluralisme menuntut suatu pendekatan yang serius terhadap memahami pihak lain dan kerjasama yang membangun untuk kebaikan semua. Semua manusia seharusnya menikmati hak-hak dan kesempatan-kesempatan yang

[32] Sejalan dengan Q. 2: 113; 3:55; 5:48; 6:164; 10:93; 16:92, 124; 22:69; 32:25; 39:3, 46; 45:17.

> sama, dan seharusnya memenuhi kewajiban-kewajiban yang sama sebagai warganegara dan warga dunia. Setiap kelompok semestinya memiliki hak untuk berhimpun dan berkembang, memelihara identitas dan kepentingannya, dan menikmati kesetaraan hak-hak dan kewajiban-kewajiban dalam negara dan dunia internasional.[33]

Sementara itu, secara teologi, pluralisme didiskursuskan lewat hermeneutika bahwa secara eksplisit, al-Qur'an menegaskan bahwa Islam adalah penerus agama (*millah*) Ibrahim (Q. 6:161). Konsekuensinya, Islam tidak hanya mempunyai keterkaitan sejarah, tetapi juga titik-titik temu (adanya *common platform*) dengan agama Yahudi dan Kristiani yang berasal dari leluhur yang sama, yakni *millah* Ibrahim.[34] Dengan adanya titik temu ini, Islam memberi landasan teologis bagi para pemeluknya untuk menerima pluralisme, yaitu suatu konsep keberagamaan mengenai keberadaan agama-agama lain, dan perlunya mengadakan hubungan baik dengan para pemeluknya.[35]

Secara ringkas, konsep teologis tersebut dapat dideskripsikan bahwa al-Qur'an menjelaskan bahwa Tuhan telah mengirim nabi kepada setiap umat (Q. 17:15), baik yang namanya disebut dalam al-Qur'an maupun yang tidak (Q. 40:78), dan bahwa setiap Muslim harus beriman kepada mereka—para nabi ini—tanpa membeda-bedakan satu sama lain, sebagai bagian dari keberagamaan (Q. 3:84).

Al-Qur'an juga menganut prinsip adanya realitas tentang pluralitas agama (Q. 2:62), kebebasan beragama (Q. 2:256), hidup berdampingan secara damai (Q. 109:1-6), malah menganjurkan untuk saling berlomba dalam kebajikan (Q. 5:48), dan bersikap positif dalam berhubungan serta bekerja sama dengan umat lain yang tidak seagama (Q. 60:8). Al-Qur'an juga secara tegas mengharuskan umat Islam untuk bersikap dan bertindak adil terhadap umat non-Muslim (Q. 60:80) dan untuk melindungi tempat-tempat ibadah semua agama (Q. 22:40).

---

[33] Mohamed Fathi Osman, *Islam, Pluralisme & Toleransi Keagamaan: Pandangan al-Qur'an, Kemanusiaan, Sejarah dan Peradaban*. Penerjemah Irfan Abubakar (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2006), h. 2-3.

[34] Olaf Schumann, "Abraham—Bapa Orang Beriman" Seri KKA ke-124/Tahun XII/1997.

[35] *Lihat*, Mun'im A. Sirry, *Fikih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2003), khususnya h. 17-61.

Selain itu, dalam tradisi Islam juga telah dikembangkan sebuah konsep ahlul kitab (*ahl al-kitāb*) yang memberi petunjuk bahwa Islam tidak serta merta mengelompokkan non-Muslim sebagai orang-orang kafir. Dalam al-Qur'an disebutkan bahwa orang-orang Yahudi dan Kristiani jelas dikategorikan sebagai ahlul kitab, yang mempunyai kedudukan setara di hadapan Tuhan dengan orang kaum Muslim.

Memang salah satu segi ajaran Islam yang sangat khas ialah konsep tentang para pengikut kitab suci atau *ahl al kitāb* ini—yaitu konsep yang memberi pengakuan kepada para penganut agama lain yang memiliki kitab suci. Ini tidaklah berarti memandang semua agama adalah sama—suatu hal yang mustahil, mengingat kenyataannya agama yang ada adalah berbeda-beda dalam banyak hal yang prinsipil (segi syariat dan akidah)—tapi memberi pengakuan hak masing-masing untuk berada (bereksistensi) dengan kebebasan menjalankan agama mereka masing-masing dan membangun peradaban bersama.[36]

Konsep tentang *ahl al-kitāb* ini telah mempunyai dampak dalam pengembangan budaya dan peradaban Islam yang gemilang, sebagai hasil kosmopolitanisme berdasarkan tata masyarakat yang terbuka dan toleran. Ini antara lain dicatat dengan penuh penghargaan oleh kalangan para ahli berkenaan dengan, misalnya, peristiwa pembebasan (*fatḫ*) Spanyol oleh tentara Muslim (di bawah komando Jenderal Thariq ibn Ziyad yang namanya diabadikan menjadi nama sebuah bukit di pantai Laut Tengah, Jabal Thariq—diinggriskan menjadi Gibraltar) pada tahun 711 M.

Selama paling tidak 500 tahun kaum Muslim menciptakan tatanan sosial-politik yang kosmopolit, terbuka, dan toleran. Semua kelompok agama yang ada, khususnya kaum Muslim sendiri, beserta kaum Yahudi dan Kristen, mendukung dan menyertai peradaban yang berkembang dengan gemilang. Kerja sama itu mengakibatkan banyak terjadi hubungan darah (pernikahan lintas agama dan persaudaraan) namun tanpa mencampuri agama masing-masing.

Maka konsep *ahl al-kitāb*—yang masih akan dibahas lebih lanjut—pernah dikembangkan dan menjadi salah satu tonggak bagi semangat kosmopolitanisme Islam. Dengan pandangan dan orientasi mondial

---

[36] Tentang konsep Ahlul Kitab (*ahl al-kitāb*) ini, *lihat*, Cyril Glasse, "*ahl al-kitāb*" dalam The *Concise Encyclopedia of Islam* (London: Stacey International, 1989), h. 27-28. Juga Ronald L. Netter, "People of the Book" dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (Oxford: Oxford University Press, 1995), h. 307-308.

yang positif itu kaum Muslim di zaman klasik berhasil menciptakan ilmu pengetahuan yang benar-benar berdimensi universal atau internasional, dengan dukungan dari semua pihak.[37]

Oleh sejumlah ulama, misalnya Muhammad Rasyid Ridla (w. 1935), tokoh pembaruan Islam Mesir, konsep *ahl al-kitāb* ini diperluas hingga mencakup umat agama-agama lain yang memiliki kitab suci, seperti Zoroaster (*Majūsī*), Hindu, Buddha, Konghucu, dan Shinto. Kebolehan umat Islam memakan sembelihan *ahl al-kitāb* dan menikahi kaum perempuan mereka (Q. 4:5) seperti terjadi dalam sejarah Islam, mengisyaratkan bahwa secara umum pergaulan akrab Muslim dengan non-Muslim telah berlangsung secara baik, dan penuh toleransi, walaupun banyak hal yang harus dikembangkan lebih lanjut, jika dilihat dari kacamata ide-ide toleransi dan pluralisme keagamaan kontemporer.

Oleh karena itu, sebagai agama maupun sejarah, Islam—menurut mereka yang memperjuangkan ide pluralisme—sejak awal berdirinya telah mempunyai kenyataan hidup dalam lingkungan plural, dan bahkan telah mengembangkan pluralisme dalam batas-batas kontekstual pada waktu itu. Ada yang disebut "akar-akar pluralisme dalam Islam". Akar-akar inilah yang telah, sedang, dan terus dikembangkan kalangan intelektual Islam Liberal sehingga mapan menjadi pandangan Islam tentang pluralisme.

Apa yang dikemukakan di atas adalah sekelumit gambaran konsep teologis bagaimana Islam telah bertemu dan berdialog dengan agama-agama lain. Pertemuan tersebut dilandasi oleh etika pergaulan—yang masih akan dibicarakan—yang diinspirasikan oleh al-Qur'an yang mengajarkan pluralisme. Dalam bahasa Mohamed Fathi Osman:

---

[37]Oleh para penafsir yang berorientasi plural, mereka menegaskan bahwa konsep ahlul kitab ini merupakan kemajuan luar biasa dalam sejarah agama-agama. Cyril Glassé dalam "Ahlul Kitab" *Concise Encyclopedia of Islam* menulis, "*...the fact that one Revelation should name others as authentic is an extraordinary event in the history of religions.* Konsep itu juga dipandang oleh para pemikir pluralis memiliki dampak sosio-keagamaan dan sosio-kultural yang sangat luar biasa, sehingga Islam merupakan ajaran yang memperkenalkan pandangan tentang toleransi dan kebebasan beragama kepada umat manusia. Ide inilah yang dewasa ini dikembangkan lebih lanjut —termasuk di Indonesia—sesuai dengan perkembangan dan tantangan baru. Uraian tentang tantangan pluralisme dan toleransi Islam ini, *lihat* Yohanan Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam: interfaith Relations in the Muslim Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

> Kaum Muslim, seperti halnya pemeluk agama lain, harus hidup dengan non-Muslim dalam suatu negeri tertentu. Penduduk Muslim dari suatu negeri dapat memiliki perbedaaan-perbedaan kesukuan dan doktrinal dalam diri mereka sendiri ataupun dengan kaum Muslim lain di seluruh dunia. Satuan Muslim tidak mensyaratkan kaum Muslim membentuk suatu negara tunggal—kekhalifahan ... Di mana pun seseorang hidup, kemungkinan ditentukan oleh faktor-faktor geografis dan ekonomis. Suatu negara bangsa dalam sudut pandang Islam dapat dianggap sebagai suatu keluarga atau kerabat yang diperluas, masing-masing dengan kepentingannya yang khusus yang sama sekali tidak mengurangi hubungan kebersamaaann dan solidaritas universal yang dituntut oleh Islam. Pembagian menjadi orang-orang dan kelompok lain yang memiliki asal yang sama, dikemukakan dalam al-Qur'an (Q. 49:13), dan tidak ada yang salah mengenai hal itu sepanjang pembagian seperti itu tidak menghalangi hubungan dan kerjasama manusia yang universal dan tidak dicederai melalui arogansi dan permusuhan yang kauvinistik. Al-Qur'an mengisyaratkan bahwa Tuhan dan ajaran-Nya haruslah diletakkan di atas setiap kepatuhan kepada kelompok atau wilayah tertentu. Namun demikian, sejauh prinsip ini diamati, kepatuhan kepada keluarga seseorang dan himpunan manusia lainnya dan kepada tanah air seseorang diperkenankan (Q. 9:24). Karena kaum Muslim hidup dalam kelompok-kelompok yang lebih luas dan dalam wilayah-wilayah di mana mereka dapat tumbuh berkembang, mereka harus hidup dengan agama-agama dan sekte-sekte lain. Lebih jauh, globalisme dewasa ini tengah menciptakan kesalingtergantungan yang tak terhindarkan antara segenap umat manusia, betapa pun adanya perbedaan bawaan-alamiah atau perolehan.[38]

Tetapi bagaimana seorang Muslim melihat teks maupun sejarah keanekaragaman agama-agama itu, ternyata ditentukan oleh bagaimana sikapnya terhadap agama lain. Sejauh ini, perkembangan teori pluralisme agama telah memunculkan tiga sikap yang meliputi: Sikap eksklusif, sikap inklusif, dan sikap plural atau paralel.[39] Pemaparan sikap ini penting,

---

[38] Mohamed Fathi Osman, *Islam, Pluralisme & Toleransi Keagamaan: Pandangan al-Qur'an, Kemanusiaan, Sejarah dan Peradaban*. Penerjemah Irfan Abubakar (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2006), h. 4.

[39] Tentang perumusan paradigma eksklusivisme-inklusivisme-pluralisme ini awalnya berasal dari Alan Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions* (London: SCM, 1983), dan Gavin D'Costa, *Theology*

karena teks yang sama, ternyata bisa dimaknai berbeda, sejalan dengan sikap keagamaannya. Sejak awal ditekankan bahwa buku ini membela pluralisme.



Pluralisme adalah pandangan bahwa semua agama akan memperoleh keselamatan. Itu tidak langsung berakibat pada kemudahan orang untuk berpindah-pindah agama. Pluralisme dan pindah agama adalah suatu hal yang satu sama lain tidak sama. Untuk pindah-pindah agama, tidak ada urusan dengan masalah keselamatan dalam konteks agama.

(Rachman 2009: 815)

Jalaluddin Rakhmat, Kepala SMU Plus Muthahhari Bandung. Ia pendiri sekaligus Ketua Dewan Syura Ikatan Jamaah Ahlul Bait Indonesia (IJABI) dan juga pendiri Islamic College for Advanced Studies (ICAS) dan Islamic Cultural Cennter (ICC) Jakarta.

Sikap Eksklusif adalah sikap yang secara tradisional telah sangat berpengaruh dan mengakar dalam masyarakat Muslim hingga dewasa ini, yang menganggap bahwa Islam adalah *satu-satunya* jalan kepada kebenaran dan keselamatan. Sedang *Sikap Inklusif* menganggap bahwa Islam *mengisi dan menyempurnakan* berbagai jalan yang lain. Sementara *Sikap Plural*

and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions (London: Blackwell, 1986). Belakangan, istilah ini menjadi populer di kalangan studi agama-agama. Tetapi yang menarik pada tahun 1996, salah satu dari dua orang yang memopulerkan tipologi ini, yaitu Gavin D'Costa, berubah pikiran, dan menganggap bahwa tipologi ini sebagai "untenable" dan "faulty typology". *Lihat*, Gavin D'Costa, "The Impossibility of a Pluralistic View of Religions," *Religious Studies* 32 (1996), h. 233, atau lebih elaboratif dalam Gavin D'Costa, *The Meeting of Religions and the Trinity* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2000), h. 19-52. Perry Schmidt-Leukel, "Exclusivism, Inclusivism, Pluralism: The Tripolar Typology—Clarified and Reaffirmed", dalam Paul F. Knitter, *The Myth of Religious Superiority: A Multifaith Exploration* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005), h. 13-27, membela kembali tipologi eksklusivisme-inklusivisme-pluralisme. Buku ini mengikuti dan menyetujui tipologi ini, dan mengikuti R. Panikkar, *The Intra-Religious Dialogue,*h. xiv-xxviii.

beranggapan bahwa setiap agama mempunyai jalannya sendiri, yang sama-sama absah, untuk mencapai apa yang disebut keselamatan.

Sikap eksklusif. Sikap ini merupakan pandangan yang dominan dari zaman ke zaman, dan terus dianut hingga dewasa ini. Dalam Islam, sikap ini terutama dikembangkan berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an seperti, bahwa Islam adalah agama yang paling benar (Q. 3:19); Agama selain Islam, tidak akan diterima Tuhan di akhirat (Q. 3:85)—termasuk berbagai penafsiran atas dasar al-Qur'an dan hadis, yang berkaitan dengan konflik kebenaran antara Islam dengan kalangan Yahudi dan Kristiani. Salah satu ayat favorit lain kalangan Islam eksklusif adalah "*Orang-orang Yahudi dan Kristiani tidak akan rela kepada kamu, hingga kamu mengikuti agama mereka. Katakanlah, 'Sesungguhnya petunjuk Allah itulah petunjuk (yang benar). Dan sesungguhnya jika kamu mengikuti kemauan mereka setelah pengetahuan datang kepadamu, maka Allah tidak lagi menjadi pelindung dan penolong bagimu*'" (Q. 2:120). Ayat ini telah menjadi pembenaran yang sangat kuat untuk melakukan pembedaan Muslim dan non-Muslim.

Sikap Inklusif. Dalam pemikiran Islam, paham inklusivisme dimulai dengan penggalian pengertian islam (*islām*), bukan sebagai *organized religion* (agama terlembaga), tetapi menggalinya dalam arti ruhani. *Islām,* artinya pasrah sepenuhnya (kepada Allah), sikap yang—menurut para pendukung paham inklusif—menjadi inti ajaran agama yang benar di sisi Allah. Karena itu, semua agama yang benar disebut *islām.* Al-Qur'an memang mengatakan bahwa Nabi Nuh mengajarkan *islām*, dan mewasiatkan ajaran itu kepada anak turunnya, termasuk kepada anak turun Ya'qub atau Israil (Q. 2: 130-132). Di antara anak Ya'qub itu ialah Yusuf, yang berdoa kepada Allah agar kelak mati sebagai seorang *muslim* (seorang "yang ber-*islām*") (Q. 12: 101). Al-Qur'an juga menuturkan bahwa orang-orang Mesir yang semula mendukung Fir'aun tapi akhirnya beriman kepada Nabi Musa juga berdoa agar kelak mati sebagai orang-orang yang *muslim* (Q. 7: 126). Lalu, Ratu Bulqis (Batseba) dari Yaman, Arabia Selatan, yang ditaklukkan oleh Nabi Sulaiman juga akhirnya tunduk patuh kepadanya dan menyatakan bahwa dia bersama Sulaiman pasrah sempurna atau *islām* kepada kepada Tuhan seru sekalian alam (Q. 27: 44). Dan semua para nabi dari Bani Israil (anak turun Nabi Ya'qub) ditegaskan dalam al-Qur'an sebagai orang-orang yang menjalankan *islām* kepada Allah (Q. 5: 44). Lalu, Isa al-Masih (Yesus Kristus) juga mendidik

para pengikutnya *(al-ḫawārīyūn)* sehingga mereka menjadi orang-orang *muslim*, pasrah kepada Allah (Q. 3: 52-53 dan Q. 5: 111). Banyak ayat dalam al-Qur'an yang menyebutkan bahwa para nabi dan rasul terdahulu mengajarkan *al-islām* ini. Sehingga tidak mengherankan, kalau kemudian dikembangkanlah suatu teologi Islam Inklusif yang didasarkan pada al-Qur'an. Kaum Islam Inklusif menegaskan bahwa agama semua nabi pada dasarnya adalah sama dan satu, yaitu *islām*, meskipun syariatnya berbeda-beda sesuai dengan zaman dan tempat khusus masing-masing nabi itu.

Pandangan inklusif ini dalam keterbukaannya menjadi fondasi untuk berkembangnya pluralisme yang sejati. Juga, sebaliknya, pandangan pluralisme sejati hanya bisa dibangun dengan fondasi sikap inklusivisme semacam ini.

Sikap Plural. Paradigma ini percaya bahwa setiap agama mempunyai jalan keselamatannya sendiri, dan karena itu klaim Islam adalah satu-satunya jalan (paradigma atau sikap eksklusif) atau yang melengkapi atau mengisi jalan yang lain (paradigma atau sikap inklusif), haruslah ditolak, atau lebih tepat dikembangkan selebar mungkin, demi alasan-alasan teologis dan fenomenologis.

Dalam memahami pluralisme, ada tiga macam model.[40] *Pertama,* Model Fisika, diambilnya contoh pelangi. Tradisi-tradisi keagamaan yang berbeda adalah seperti warna yang tak terhingga, yang kelihatan ketika cahaya putih jatuh di atas prisma. Setiap pengikut suatu tradisi, diberi kemungkinan mencapai tujuan, kepenuhan dan keselamatannya dengan caranya sendiri, tetapi sekaligus sebenarnya setiap warna (setiap agama) menyerap semua warna yang lain, tapi sekaligus menyembunyikannya, karena ia memunculkan secara ekspresif sebuah warna. Dalam Islam, pandangan filosofis seperti ini dikembangkan oleh seorang Sufi klasik Jalaluddin Rumi. Dewasa ini, pemikir Muslim yang mengembangkan tradisi pemikiran pluralisme Rumi adalah intelektual Iran, Abdolkarim Sorous. Sorous banyak mempengaruhi pemikiran Islam Liberal di Indonesia.

Model yang *kedua* adalah Model Geometri: Invarian Tipologis. Model ini mengatakan bahwa agama yang satu itu sama sekali berbeda

---

[40] R. Panikkar, *The Intra-Religious Dialogue,* h. xiv-xxviii.

dengan agama lain, bahkan tidak bisa didamaikan, sampai ditemukan adanya satu titik (*invariant*) tipologis yang tetap. Titik ini bisa lebih dari satu. Pandangan mengenai adanya kesatuan transenden pengalaman religius manusia (*transcendent unity of religions* dari Fritjof Schuon dan Seyyed Hossein Nasr), misalnya, bisa menjadi contoh dari model ini. Pada tingkat eksoteris, semua agama sebenarnya berbeda, tetapi ada satu titik transendental (esoteris), tempat semua agama itu bertemu. Titik itu adalah Tuhan. Pandangan ini sangat kuat dikembangkan oleh para pemikir Islam penganut filsafat perennial—yang masih akan dibicarakan di bawah.

Model *ketiga* adalah model bahasa. Model ini menganggap bahwa setiap agama itu, seperti sebuah bahasa. Setiap agama, seperti halnya bahasa, pada dasarnya sepenuhnya lengkap dan sempurna. Sehingga tidak ada artinya, jika mengatakan bahwa suatu bahasa (baca: agama) menyatakan dirinya lebih sempurna dari bahasa lainnya. Karena itu, setiap perjumpaan agama-agama, bisa dianalogkan dengan perjumpaan bahasa-bahasa. Di sini penerjemahan bisa menjadi medium. Penerjemah harus menjadi pembicara dalam bahasa asing tersebut, dan dalam tradisi asing tersebut. Ia harus menjadi juru bicara sejati dari agama tersebut. Ia harus yakin akan kebenaran yang dibawanya, masuk ke dalam tradisi yang diterjemahkannya.

Ketiga model ini membawa kita kepada pandangan plural yang menjadi dasar buku ini. Pandangan ini tidak menganggap bahwa tujuan yang ingin dicapai adalah keseragaman atau kesamaan bentuk agama-agama. Sebab gagasan pluralisme keagamaan sesungguhnya berdiri di antara pluralitas yang tidak berhubungan dan kesatuan monolitik.

Dalam Islam, pemikiran pluralisme bisa diungkapkan dengan rumusan teologis sebagai berikut: Bahwa pluralisme sesungguhnya adalah sebuah aturan Tuhan *(sunnat-u 'l-Lāh*) yang tidak akan berubah, sehingga bisa tidak dilawan atau diingkari. Islam adalah agama yang kitab sucinya dengan tegas mengakui hak agama-agama lain sepenuhnya. Pengakuan akan hak agama-agama lain itu dengan sendirinya merupakan dasar paham pluralisme sosial-budaya dan agama, sebagai ketetapan Tuhan yang tidak berubah-ubah (Q. 5:44-50). Kesadaran tentang kontinuitas agama juga ditegaskan al-Qur'an di berbagai tempat, yang disertai perintah agar kaum Muslim berpegang teguh kepada ajaran kontinuitas itu dengan beriman kepada semua nabi dan rasul tanpa kecuali, dan tanpa membeda-bedakan antara mereka, baik yang disebutkan dalam kitab suci

maupun yang tidak disebutkan (Q. 2:136; 4:163-165; dan 45:16-18). Oleh karena itu, tidak saja agama tidak boleh dipaksakan (Q. 2:256; dan Q.10:99), bahkan al-Qur'an juga mengisyaratkan bahwa para penganut berbagai agama, asalkan percaya kepada Tuhan dan hari kemudian serta berbuat baik, semuanya akan selamat (Q. 2:62; dan 5:16). Inilah paham eskatologis Islam, yang menjadi fondasi pluralisme.

Beberapa tokoh dunia Muslim sudah mencoba mengelaborasi perspektif pluralisme keagamaan ini, seperti Ismai'il R. al-Faruqi, M. Mahmoud Ayoub, Seyyed Hossein Nasr, Abul Kalam Azad, Fazlur Rahman, Hasan Askari, Mohamed Arkoun, Mohamed Talbi, Asghar Ali Engineer, dan sebagainya.[41] Di Indonesia, kita bisa menyebut di antaranya Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, M. Dawam Rahardjo, Djohan Effendi, Ahmad Syafii Maarif, Kautsar Azhari Noer, Zainun Kamal, Musdah Mulia, M. Syafi'i Anwar, Amin Abdullah sampai sekelompok pemikir muda seperti Ulil Abshar-Abdalla, Abdul Moqsith Ghazali, dan Zuhairi Misrawi.

Dari perkembangan di atas, boleh dikatakan sampai sebelum keluarnya Fatwa MUI 2005, perkembangan diskursus pluralisme telah berkembang begitu pesat. Salah satu pertandanya adalah terbit buku *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (2004)—yang masih akan dibahas. Buku yang ditulis oleh 8 tokoh yang sekarang bisa disebut sebagai pembela pluralisme Islam di Indonesia—di antaranya Nurcholish Madjid, Kautsar Azhari Noer, Komaruddin Hidayat, Masdar F. Mas'udi, Zainun Kamal, Budhy Munawar-Rachman, Ahmad Gaus AF, Zuhairi Musrawi, dan Mun'im A. Sirry—telah memberikan terobosan fundamental masalah pluralisme dari sudut pemikiran keagamaan, karena mereka telah berhasil memberikan argumen teologis bagaimana pandangan Islam terhadap agama-agama lain, termasuk hal-hal yang bersifat praktis (fikih), mulai dari masalah doa bersama sampai pernikahan antaragama—dan sejak ini pula, argumen Islam untuk pernikahan antaragama menjadi mapan, dan telah dikembangkan sehingga keluar *Counter Legal Draft* Kompilasi Hukum Islam.[42]

---

[41] Uraian pikiran-pikiran pluralisme agama tokoh-tokoh tersebut, lihat N.J. Woly, *Meeting at the Precincts of Faith* (Kampen: Drukkerij van den Berg, 1998), h. 183-370.

[42]Mun'im A. Sirry (ed.), *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2004). Argumen pernikahan antaragama, juga mulai

Pluralisme dalam Islam

Apa yang dipikirkan sebagai pengertian dan konsepsi pluralisme di atas, dan bagaimana para intelektual Islam Liberal telah mewacanakannya, kini juga telah menjadi diskursus yang begitu luas dan mendalam di Dunia Islam termasuk di Indonesia. Bahkan kini pluralisme telah berkembang pesat dalam pemikiran Islam, lewat penggalian hermeneutika al-Qur'an.[43] Analisis berikut akan memperlihatkan kedalaman refleksi filosofis dan teologis para intelektual Islam berkaitan dengan paham pluralisme.

Islam tidak menafikan pluralitas dalam masyarakat, biasa dikatakan bahwa pluralitas atau keanekaragaman telah dianggap sebagai suatu yang sudah menjadi—seperti dikatakan para intelektual Islam Liberal—sunnatullah (hukum Tuhan). Banyak di antara ayat al-Qur'an yang mengandung nilai-nilai pluralitas telah digali sisi hermeneutisnya, di antaranya Q. 49: 13, yang artinya, "*Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal*" (Q. 49: 13).

Berdasarkan ayat al-Qur'an ini dapat diketahui bahwa dijadikannya makhluk dengan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku adalah dengan harapan agar antara satu dengan yang lainnya dapat berinteraksi secara baik dan positif. Kepada masing-masingnya dituntut untuk dapat menghargai adanya perbedaan.[44] Sikap kaum Muslim kepada penganut agama lain

---

popular sejak peluncuran buku ini. *Lihat* dua artikel dari Zainun Kamal dan Siti Musdah Mulia dalam "Penafsiran Baru Islam atas Pernikahan Antaragama" *KKA* Seri ke-200/Thn. 17/2003. Juga Maria Ulfah Anshor dan Martin Lukito Sinaga (ed.), *Tafsir Ulang Perkawinan Lintas Agama: Perspektif Perempuan dan Pluralisme* (Jakarta: Kapal Perempuan, 2004), khususnya h. 113-166. Buku tentang *Counter Legal Draft* Kompilasi Hukum Islam, lihat, Muhammad Zain dan Mukhtar Alshodiq, *Membangun Keluarga Harmonis: Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam yang Kontroversial itu* (Jakarta: Graha Cipta, 2005).

[43] Misalnya di Indonesia pluralisme secara mendalam telah dikembangkan oleh Nurcholish Madjid. Pemikiran pluralisme Nurcholish Madjid yang digali dari al-Qur'an, *lihat*, Anthony H. John dan Abdullah Saeed, "Nurcholish Madjid and the Interpretation of the Qur'an—Religious Pluralism and Tolerance" dalam Suha Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* (Melbourne: Institute of Ismaili Studies, 2000), h. 67-96.

[44] Setiap manusia baik sebagai individu maupun sebagai komunitas, mereka selalu saling membutuhkan, selalu ada ketergantungan satu sama lain. Tidak ada seseorang

jelas, sebagaimana ditegaskan dalam al-Qur'an, yaitu berbuat baik kepada mereka dan tidak menjadikan perbedaan agama sebagai alasan untuk tidak menjalani hubungan kerjasama, lebih-lebih mengambil sikap tidak toleran.[45]

Dalam ayat lain juga dikemukakan bahwa "*Jikalau Tuhanmu menghendaki, tentu Dia menjadikan manusia umat yang satu, tetapi mereka senantiasa*

---

pun manusia yang dapat memenuhi kepentingan hidupnya tanpa bantuan orang lain. Dalam kondisi demikian maka kerukunan dan toleransi antara manusia yang berbeda-beda tersebut—termasuk berbeda agama—merupakan suatu kebutuhan bahkan suatu keniscayaan, sesuatu yang tidak boleh tidak harus diwujudkan.

Penggalian hermeneutis al-Qur'an tentang prinsip-prinsip kerukunan dan toleransi yang telah dilakukan oleh kalangan Islam Liberal, antara lain dikembangkan dari:

1. "*Tidak ada paksaan untuk (memeluk) agama (Islam)*" (Q. 2: 256)
2. "*Bagimu agamamu dan bagiku agamaku*" (Q. 109: 6)
3. "*Dan jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya?*" (Q. 10:99)
4. "*Katakanlah, Apakah kamu memperdebatkan dengan kami tentang Allah, padahal Dia adalah Tuhan kami dan Tuhan kamu, bagi kami amalan kami, bagi kamu amalan kamu, dan hanya kepada-Nya kami mengikhlaskan diri*" (Q. 2: 139)
5. "*Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil*" (Q. 60: 8)
6. "*Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu. Maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihan itu*" (Q. 3:48).
7. Islam mengharuskan berbuat baik dan menghormati hak-hak tetangga, tanpa membedakan agama tetangga tersebut. Sikap menghormati itu dihubungkan dengan iman kepada Allah, dan iman kepada hari akhir (Hadis).
8. "Siapa yang menyakiti kaum Dzimmi (kelompok minoritas non-Muslim yang berlindung di bawah kekuasaan Islam) berarti dia menyakitiku" (Hadis).

Dalam pandangan kalangan Islam Liberal, hak-hak non-Muslim diakui sepenuhnya, dan mereka harus diperlakukan secara adil, sebagaimana memperlakukan sesama umat Islam dan manusia pada umumnya. *Lihat*, Suparman Usman, "Kemajemukan dan Kerukunan Umat Beragama: Tinjauan Singkat Kemajemukan dan Kerukunan Menurut Islam dan Perundang-Undangan di Indonesia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[45] Humaidy Abdussami dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan Antaragama (Wawasan Untuk Para Dai)* (Yogyakarta: LKiS, 2007), h. 117.

berselisih pendapat" (Q. 11: 118). Dari ayat ini dapat dipahami bahwa kalau Tuhan mau, dengan sangat mudah akan menciptakan manusia dalam satu



Semua agama berbeda. Tidak ada agama yang sama. Berbeda dalam doktrinnya, dalam institusinya, kelembagaannya, pemimpinnya, jenis umatnya, hari besarnya, ruang, tempat, waktu yang dianggap suci oleh pengikutnya dan begitu seterusnya. Tetapi di dalam perbedaan itu terdapat *al-maskūt 'anhu*, *commonalities*, *common pattern* yang tidak terekspresikan keluar, dan yang tak terkatakan juga banyak. Artinya dalam masing-masing agama ada unsur-unsur kesamaannya, misalnya humanitasnya atau kemanusiaannya. Maka yang diperlukan sekarang adalah cara pendekatan yang baru.

(Rachman 2009: 1037)

M. Amin Abdullah, mantan Rektor UIN Sunan Kalijaga. Ia memperoleh gelar doktor dari Departemen Filsafat, Faculty of Art and Sciences, Midle East Technical University (METU), Ankara, Turki (1990) dan menempuh program Post-Doctoral McGill University, Montreal, Kanada (1997-1998).

group, monolitik, dan satu agama, tetapi Allah tidak menghendaki hal-hal tersebut. Tuhan malah menunjukkan kepada realita, bahwa pada hakikatnya manusia itu berbeda-beda, dan atas dasar inilah orang berbicara tentang pluralisme. Dalam Q. 2: 213, disebutkan, "*Manusia itu adalah satu umat. (Setelah timbul perselisihan), maka Allah mengutus para nabi sebagai pembawa kabar gembira dan pemberi peringatan, dan beserta mereka Dia turunkan Kitab-kitab dengan benar, supaya Dia bisa memberi keputusan antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan*".

Dalam ayat itu muncul tiga fakta yaitu kesatuan umat di bawah satu Tuhan; kekhususan agama-agama yang dibawa oleh para nabi; dan peranan wahyu (Kitab Suci) dalam mendamaikan perbedaan di antara berbagai umat beragama. Ketiganya adalah konsepsi fundamental al-Qur'an tentang pluralisme agama. Di satu sisi, konsepsi itu tidak mengingkari kekhususan berbagai agama, di sisi lain konsepsi itu juga menekankan kebutuhan untuk mengakui titik-temu atau kesatuan manusia dan kebutuhan untuk menumbuhkan pemahaman yang lebih baik antarumat beragama. Kemajemukan sangat dihargai dalam ajaran Islam, karena Islam sebagai *al-dīn* merupakan agama Allah yang sesuai dengan fitrah kemanusiaan.

Salah satu fitrah itu adalah kemajemukan yang hakikatnya bersumber dari ajaran agama.[46]

Al-Qur'an berbicara secara eksplisit tentang universalitas dan keanekaan wahyu dan nabi guna menerangi umat manusia dari masa ke masa: "*Untuk masing-masing (umat) Kami tentukan suatu undang-undang* (syir'ah) *dan aturan yang terang* (minhāj). *Sekiranya Allah menghendaki, niscaya Dia menjadikan kamu satu umat, tetapi Dia hendak menguji kamu atas pemberian-Nya. Maka berlomba-lombalah kamu dalam kebaikan. Kepada Allah tempat kamu kembali, lalu ditunjukkan kepadamu apa yang kamu perselisihkan*" (Q. 5:48). *Umat manusia tiada lain daripada suatu bangsa, kemudian mereka berselisih. Sekiranya tidak karena suatu firman yang keluar dari Tuhan sudah mendahului, yang diperselisihkan niscaya sudah terselesaikan antarmereka* (Q. 10:19). *Kepada setiap kaum (telah diutus) seorang rasul* (Q. 10:47).

Manusia mulanya diciptakan satu umat dan diberi ajaran Allah. Tetapi ajaran Allah itu kemudian dirusak oleh sifat mementingkan diri (egoisme), sehingga timbullah perbedaan-perbedaan (individu, ras, bangsa). Atas dasar kasih Allah yang tak terhingga, Allah pun selalu mengutus para rasul untuk menyampaikan kembali ajaran yang sama yang disesuaikan dengan keanekaragaman mental umat manusia, dengan sekaligus hendak menguji mereka dengan segala pemberian-Nya, dan mendorong berlomba dalam kebaikan dan ketakwaan—dan yang demikian ini akan membawa mereka menuju kepada tauhid dan kebenaran.[47]

Jika al-Qur'an menyebutkan ada banyak wahyu dan rasul serta kebenarannya masing-masing, maka konsekuensinya adalah segenap umat Islam menerima ajaran ini sebagai keyakinan. Tentu saja salah satu rangkaian dari wahyu-wahyu itu adalah al-Qur'an sendiri yang merupakan kitab suci yang datang setelah beberapa kitab suci sebelumnya, dan al-Qur'an membawa kebenaran dan membenarkan kitab-kitab suci sebelumnya itu (Q. 5:48). Lebih jauh, konsekuensi apa yang dituturkan al-Qur'an itu adalah bahwa Islam mengakui kebenaran agama-agama

---

[46] Abdullah Ali, "Islam dan Kemajemukan di Indonesia: Perspektif Sosio-Antropologis". Paper PSIK Universitas Paramadina. Belum diterbitkan.

[47] Budhy Munawar-Rachman, "Pluralisme Keagamaan: Sebuah Percobaan Membangun Teologi Islam mengenai Agama-agama", dalam Sururin (ed.), *Nilai-nilai Pluralisme dalam Islam: Bingkai Gagasan Yang Berserak* (Bandung: Nuansa, 2005), h. 114-115.

lain yang telah hidup sebelumnya. Ini—seperti yang sudah dikemukakan dalam analisis pemikiran para intelektual Islam Liberal di atas—berarti merupakan fondasi penerimaan pluralisme agama.

Implikasi dari memandang sejarah sebagai landasan diturunkannya pesan langit adalah bahwa semua agama, dalam satu atau lain hal, saling terikat dan karenanya, memiliki satu tujuan yang sama, yang disebut *islām*, yaitu ajaran kepasrahan kepada Allah sepenuhnya. Dalam hal ini, bukan kebetulan, jika Islam adalah nama terakhir pesan yang ditunjukkan sepanjang sejarah. Kesimpulan dari teologi ini, bahwa agama-agama tidak dapat menjadi saingan, tetapi hanya menjadi sekutu (sahabat) agama lainnya. Dalam Islam, gagasan tentang universalitas wahyu Tuhan selalu memainkan peran kunci dalam membentuk teologi Islam tentang agama-agama. Akibat keyakinan ini, kaum Muslim mampu berpartisipasi dalam esensi dan pendekatan keagamaan terhadap tradisi lain.[48]

Kebenaran dalam agama-agama itu dituturkan oleh al-Qur'an, "*Sesungguhnya orang-orang Mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani, dan orang-orang Sabi'in, siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah dan hari akhirat, dan beramal saleh, mereka akan mendapatkan pahala dari Tuhan mereka, mereka tidak perlu khawatir dan bersedih*." Ayat ini memang biasa dibantah oleh kelompok eksklusif (Islam Radikal) dengan mengatakan: *Pertama*, ayat itu telah *mansūkh* (dibatalkan) oleh Q. 3: 85. *Kedua*, ayat ini hanya mengacu kepada umat Yahudi, Nasrani, dan Sabi'in sebelum Nabi Muhammad saw. *Ketiga*, mereka memandang Allah hanyalah Tuhan milik umat Islam. Menjawab bantahan tersebut, bahwa kosa kata *islām* dalam Q. 3:85 bukan menunjuk kepada Islam sebagai agama formal yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw., tetapi mengacu kepada *islām* dalam pengertian umum, yakni sikap pasrah kepada Tuhan, yang merupakan misi segenap risalah langit.[49] Pengertian demikian akan terlihat pula dalam ayat, "*Ingatlah ketika Tuhannya berkata kepadanya (Ibrahim),* 'islām-*lah (pasrahlah) engkau!' Dia (Ibrahim) menjawab, 'Aku* islām *(pasrah) kepada Tuhan pemelihara alam semesta*'" (Q. 2:131).

Al-Qur'an secara tegas dan jelas menunjukkan adanya pluralitas dan keanekaragaman agama (Q. 2:62) dan menyatakan adanya keselamatan

[48] Yunasril Ali, "Pluralisme Agama pada Era Global". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[49] Jalaluddin Rakhmat, *Islam dan Pluralisme: Akhlak Quran Menyikapi Perbedaan* (Jakarta: Serambi, 2006), h. 32-34.

yang dijanjikan Tuhan bagi setiap orang yang beriman kepada-Nya dan hari akhir, yang diiringi dengan berbuat kebajikan (amal saleh) tanpa memandang afiliasi agama formal mereka.



Saya yakin benar sebagai seorang Muslim— dengan agama yang saya anut. Akan tetapi, tentu saja, paling benar menurut saya belum tentu menurut orang lain. Sebab sebaliknya orang Kristen akan mengatakan bahwa ajarannya paling benar. Demikianpun sebaliknya, benar menurut mereka; bukan benar menurut saya. Karena itu, di sini yang harus kita kembangkan kaitannya dengan pluralisme adalah suatu sikap saling menghargai dan menghormati keyakinan masing-masing.

(Rachman 2009: 1081)

M. Syafi'i Anwar, Direktur International Center for Islam and Pluralism (ICIP), Jakarta. Ia terpilih sebagai Independent Expert pada United Nation for High Commisioner for Human Rights, mewakili Asia (2007-2009). Gelar Doktor diperolehnya dari Melbourne University, Australia.

Pernyataan ini sejalan dengan pendapat Rasyid Ridla dan Thabathaba'i. Menurut Ridla—seorang pemikir besar Mesir awal abad lalu—semua yang beriman kepada Allah dan beramal saleh tanpa memandang afiliasi keagamaan formal mereka akan selamat, karena Allah tidak mengutamakan satu kelompok dengan menzalimi kelompok yang lain. Thabathaba'i—seorang pemikir besar Iran abad lalu—dengan bahasa yang berbeda menyatakan, "Tidak ada nama dan tidak ada sifat yang bisa memberi kebaikan jika tidak didukung oleh iman dan amal saleh. Aturan ini berlaku untuk seluruh umat manusia". Bahkan dalam pandangan Ridla dan Thabathaba'i, teks-teks tersebut juga sebagai respons atas sikap eksklusivisme yang terkungkung dalam sektarianisme dan chauvinisme keberagamaan yang sempit. Rasyid Ridla menegaskan, "Keselamatan tidak dapat ditemukan dalam sektarianisme keagamaan, tetapi dalam keyakinan yang benar dan kebajikan".[50] Kaum Muslim adalah kaum yang ber-*islām*—yang tunduk patuh, pasrah, dengan

[50]Rohimin, "Respons al-Qur'an tentang Pluralisme Agama: Pengantar untuk Penafsiran Perspektif Multiagama", Papar PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

kedamaian (salam) kepada Tuhan, sebagaimana kaum mukmin yang beriman, sepenuhnya percaya kepada Tuhan.[51]

Menurut Nurcholish Madjid, salah satu distorsi tentang pengertian syariat ialah pandangan orang banyak seolah konsep tentang "syariat" itu hanya ada pada agama Islam (tegasnya, hanya ada pada agama *islām* "versi terakhir," yaitu Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad). Padahal yang sesungguhnya terjadi ialah, semua ajaran kepatuhan kepada Allah (makna yang fundamental frase Arab *"dīn-u 'l-Lāh"*) dengan sendirinya mengandung ajaran tentang sesuatu bentuk syariat, sebab syariat (*syarī'ah*) itu sendiri artinya "jalan", yaitu jalan menuju Tuhan, dengan menjalankan ajaran-ajaran-Nya. Padanan konsep tentang *syarī'ah* itu dalam agama Islam ialah konsep-konsep tentang *shirāth, sabīl, tharīqah, minhāj,* dan *mansak*—yang semuanya mempunyai makna dasar jalan, cara, atau metode. Dalam agama-agama lain, konsep-konsep itu dinyatakan dalam peristilahan khas mereka, seperti "*dharma*," "*marga*," dan "*tao*". Nabi Isa al-Masih (Yesus Kristus) juga menyebut dirinya sebagai "*jalan*" sebab dengan mengikuti ajaran-ajaran-Nya manusia akan berada di atas jalan yang benar, menuju Tuhan, yaitu "jalan keselamatan".

Selain *"syarī'ah",* perkataan *"syir'ah*" juga digunakan dalam al-Qur'an, dengan kata kerja *"syara'a"* yang artinya "menetapkan syariat" (Q. 42:13).[52]

Menurut Nurcholish, jika firman itu dicermati, maka jelas bahwa syariat itu sama pada semua agama, yaitu pada pengertian-pengertian fundamental itu, dan tidak boleh berpecah-belah. Dan sangat menarik penegasan dalam firman itu bahwa seruan untuk bersatu dalam pengertian-pengertian fundamental itu, dan tidak boleh berpecah-belah, juga seruan ini terasa amat berat pada orang-orang musyrik. Sebab mereka itu tidak mengerti, atau tidak sanggup memahami bahwa pada dasarnya agama-agama itu

---

[51] Nurcholish Madjid, *Indonesia Kita*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003), h. 42.

[52]Ayat lengkapnya, "*Dia (Allah) menetapkan syari'at bagi kamu, berupa agama (*al-dīn*, ajaran kepatuhan), sebagaimana yang Dia wasiatkan kepada Nuh, dan yang Kami (Allah) wahyukan kepada engkau (Muhammad), dan yang Kami (Allah) wasiatkan kepada Ibrahim, Musa, dan Isa. Maka tegakkanlah agama itu, dan janganlah kamu berpecah belah di dalamnya. Terasa berat atas orang-orang musyrik apa yang kau serukan kepada mereka ini. Allah menarik (mendekatkan) kepada agama itu siapa pun yang dikehendaki-Nya, dan memberi petunjuk kepada agama itu siapa pun yang mau kembali (kepada Allah)*" (Q. 42:13).

adalah satu, dan semua nabi dan rasul Tuhan mengajarkan hal yang sama, yaitu ajaran kepatuhan kepada Tuhan (*dīn-u 'l-Lāh*), yang kepatuhan itu harus dilakukan dengan sikap pasrah dan tulus, dengan rasa damai (yaitu "*al-islām*" dalam pengertianya yang paling dasar itu). Jika suatu kepatuhan kepada Tuhan dilakukan secara terpaksa, tanpa ketulusan dalam hati berdasarkan iman, maka ajaran kepatuhan atau "*dīn*" serupa itu dengan sendirinya tidak absah di sisi Tuhan, dan yang bersangkutan akan merugi. Karena itu dalam al-Qur'an—menurut Nurcholish Madjid—terdapat penuturan tentang orang-orang Arab nomad yang datang kepada Nabi saw dan melaporkan "iman" mereka dengan sikap bangga. Maka Allah memerintahkan Nabi untuk menanggapi dengan menegaskan bahwa mereka itu baru "*islām*" dalam artian sekadar tunduk patuh secara lahiri, sementara iman belum masuk dalam hati mereka (Q. 49:14).

Maka, sikap patuh atau *dīn* selain patuh kepada Allah dengan sikap pasrah yang damai (*al-islām*) tidak merupakan sikap patuh yang benar. Dalam al-Qur'an juga ditegaskan bahwa sikap pasrah yang damai atau *islām* kepada Tuhan itu adalah ajaran semua kitab suci, namun banyak penganut kitab suci itu yang menganut sikap berbeda (3:19). Diterangkan pula bahwa pasrah yang damai itu adalah sikap semua penghuni seluruh langit dan bumi (Q. 3:85).[53]

Di zaman modern ini wacana pluralisme dalam Islam dikembangkan oleh pemikir-pemikir Muslim kontemporer, seperti Fritjof Schuon, Seyyed Hossein Nasr, Hasan Askari dan Abdulaziz Sachedina. Di Indonesia, Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, Ahmad Syafii Maarif, dan sekelompok intelektual Islam Liberal yang lebih muda yang belakangan dimotori oleh Ulil Abshar-Abdalla. Pada dasarnya, pluralisme adalah sebuah pengakuan akan hukum Tuhan yang menciptakan manusia tidak hanya terdiri dari satu kelompok, suku, warna kulit, dan agama saja. Tuhan menciptakan manusia berbeda-beda agar mereka bisa saling belajar, bergaul, dan membantu antara satu dan lainnya. Pluralisme mengakui perbedaan-perbedaan itu sebagai sebuah realitas yang pasti ada di mana saja. Dengan pluralisme akan tergali berbagai komitmen bersama untuk memperjuangkan sesuatu yang melampaui kepentingan kelompok dan agamanya.

---

[53] Nurcholish Madjid, *Atas Nama Pengalaman, Beragama dan Berbangsa Di Masa Transisi—Kumpulan Dialog Jum'at di Paramadina* (Jakarta: Paramadina, 2002), h. 54-56.

Salah satu unsur pokok dari pluralisme agama adalah munculnya satu kesadaran bahwa agama-agama berada dalam posisi dan kedudukan yang paralel.

Argumen utama pluralisme agama dalam al-Qur'an didasarkan pada hubungan antara keimanan yang pribadi, dan proyeksi publiknya dalam masyarakat Islam. Berkenaan dengan keimanan pribadi itu, al-Qur'an bersikap non-intervensionis (misalnya, segala bentuk otoritas manusia tidak boleh mengganggu keyakinan batin individu). Sedangkan dengan proyeksi publik keimanan, sikap al-Qur'an didasarkan pada prinsip koeksistensi, yaitu kesediaan dari umat dominan untuk memberikan kebebasan bagi umat beragama lain dengan aturan mereka sendiri. Aturan itu bisa berbentuk cara menjalankan urusan mereka dan untuk hidup berdampingan dengan kaum Muslim.[54]

Maka, berdasarkan prinsip ini, masyarakat Indonesia yang mayoritas beragama Islam, bisa menjadi cermin sebuah masyarakat yang mengakui, menghormati, dan menjalankan pluralisme keagamaan.

> Saya sangat percaya bahwa jika kaum Muslim menyadari pentingnya ajaran al-Qur'an mengenai pluralisme kultural dan religius sebagai suatu prinsip pemberian Tuhan dalam membentuk suasana hidup berdampingan yang harmonis sesama manusia, maka kaum Muslim akan dapat menghindari kekerasan dalam menentang pemerintahan represif dan tidak efisien.[55]

Sama seperti halnya tidak ada satu Amerika, Eropa ataupun Barat, begitu pula tidak ada satu pun penjelasan *pas* yang melukiskan berbagai kelompok maupun orang dengan nilai dan arti yang sama. Juga tidak ada lokasi tunggal ataupun budaya seragam yang identik dengan Islam. Dengan demikian, tidak ada Islam yang monolitik.

Oleh karena itu, pluralisme adalah "fondasi kehidupan bagi agama-agama" *(ashl al-ḫayāt-i bayna al-adyān).* Para pemikir Islam Liberal melacak ayat-ayat al-Qur'an yang mendukung pluralisme ini sebagai satu rahasia dari lautan rahasia Allah. Salah satunya, "*Jika Tuhanmu menghendaki maka kalian akan dijadikan umat satu*". Ternyata Allah tidak berkehendak untuk menyatukan umat manusia. *Nah,* keragaman agama di sini merupakan rahasia dan kehendak Allah. Pluralisme sebagai dasar kehidupan semua

---

[54] Abdulaziz Sachedina, *Kesetaraan Kaum Beriman: Akar pluralisme Demokratis dalam Islam* (Jakarta: Serambi, 2002), h. 51.

[55] Abdulaziz Sachedina, *Kesetaraan Kaum Beriman,* h. 34.

agama mengajak membuka dan memahami rahasia Allah itu. Keragaman agama sebagai rahasia Allah meliputi juga agama-agama lain yang biasa disebut “agama-agama Ibrahimi”.[56] Pluralisme sendiri mengakui adanya tradisi iman dan keberagamaan yang berbeda antara satu agama dengan agama lainnya.[57]

Gaya bahasa al-Qur’an sendiri memiliki semangat pluralisme. Setiap kata atau ayat dalam al-Qur’an memiliki kemungkinan makna dan penafsiran yang beragam sesuai dengan semangat zaman. Lahirnya kitab-kitab tafsir yang beragam merupakan bukti adanya pluralitas pemahaman terhadap teks al-Qur’an.[58] Di samping redaksi al-Qur’an yang pluralis, kandungan ayat al-Qur’an sendiri mengisyaratkan nilai-nilai pluralisme tersebut, bahkan al-Qur’an telah menanamkan kaidah-kaidah mendasar bagi pluralisme agama, di antaranya:

Pertama, kebebasan beragama. Setiap manusia oleh Islam diberikan kebebasan untuk menentukan agama apa yang dianut. Di samping memberikan kebebasan, Islam juga melarang adanya pemaksaan dalam agama. Prinsip ini merupakan dalil paling jelas bagi pluralisme dalam Islam, dan dalam banyak ayat al-Qur’an menjelaskan prinsip ini dengan tegas (Q. 2: 256; 10:108; 17:15; 18: 29).

Kedua, al-Qur’an menegaskan sikap penerimaannya terhadap agama-agama selain Islam untuk hidup berdampingan. Yahudi, Kristen, dan

---

[56] “Dalam konteks agama Yahudi dan Kristen, al-Qur’an menyebut mereka sebagai Ahli Kitab—pemeluk agama yang memiliki kitab wahyu—Tentang ini masih akan dibahas di bawah. Di ayat lain dalam surat Yunus: 99, “*Dan jika Tuhanmu menghendaki, pastilah semua manusia di muka bumi akan beriman. Lalu apakah kamu (wahai Muhammad) ingin memaksakan manusia untuk beriman?”* Adalah tidak masuk nalar al-Qur’an jika membenci dan memaksa seseorang untuk beriman. Secara khusus ayat ini ditujukan kepada Nabi Muhammad, karena beliau tidak dibebani oleh Allah untuk bertanggung jawab agar seluruh manusia masuk Islam. Dalam ayat lain juga disebutkan *lā ikrāh fī al-dīn* (tiada paksaan dalam beragama). Prinsip-prinsip ini menunjukkan bahwa Allah tidak menginginkan pemaksaan dalam beragama. Pandangan dan sikap yang menginginkan semua umat manusia beriman atau berislam, bertentangan dengan kemauan Allah yang menginginkan keragaman agama.” *Lihat*, Abdulaziz Sachedina, “Negara Tidak Punya Hak Mengurusi Keimanan”, *lihat*, www.islamlib.com.

[57] *Lihat*, Ahmad Fuad Fanani, “Islam, Pluralisme dan Kemerdekaan Beragama”, www.islamlib.com.

[58] Gamal al-Banna, *Doktrin Pluralisme dalam al-Qur’an,* (Jakarta: Menara, 2006), h. 12.

agama-agama lain diakui sepenuhnya eksistensinya oleh al-Qur'an (Q. 2: 62).

Al-Qur'an mendorong kaum Muslim untuk bekerjasama dengan orang lain demi menegakkan keadilan dan kebenaran. Al-Qur'an dan teladan Nabi mendukung kerja sama dan solidaritas antariman untuk keadilan dan kebenaran. Solidaritas ini dilandasi oleh kehendak yang sama untuk perdamaian dan ketenteraman, dan perjuangan menentang ketidakadilan demi menciptakan dunia yang aman bagi umat manusia. Sikap Islam terhadap pluralitas agama berdiri di atas prinsip kesejajaran, toleransi dan saling melengkapi. Inilah pilihan yang paling baik karena pluralitas agama lebih baik dari pada satu agama. Satu agama tidak akan mampu merespons dinamika kemanusiaan. Dengan satu agama kondisi saling berlomba dalam berbagai kebajikan tidak akan tercipta. Sikap toleran dan saling melengkapi jelas lebih baik dari pada sikap saling berseberangan dari puluhan agama.[59]

Adanya hubungan yang diciptakan oleh semangat pluralisme atas dasar toleransi, merupakan anugerah dan kesempurnaan. Inilah kondisi paling otentik, semua agama berdoa kepada Tuhan yang Maha Esa dan mengajak kepada nilai-nilai cinta, kebaikan dan keadilan. Setiap agama, dengan berbagai kelebihannya, berlomba untuk berperan dalam membangun sebuah peradaban "*untuk kalian agama kalian dan untukku agamaku*".[60]

Pengakuan terhadap pluralisme agama dalam sebuah komunitas sosial menjanjikan dikedepankannya prinsip inklusivitas (keterbukaan)—suatu prinsip yang mengutamakan akomodasi dan bukan konflik—di antara mereka. Sebab, pada dasarnya masing-masing agama mempunyai berbagai klaim kebenaran yang ingin ditegakkan terus, sedangkan realitas masyarakat yang ada terbukti heterogen secara kultural dan religius. Oleh karena itu, inklusivitas menjadi penting sebagai jalan menuju tumbuhnya kepekaan terhadap berbagai kemungkinan unik yang bisa memperkaya usaha manusia dalam mencari kesejahteraan spiritual dan moral. Realitas pluralitas yang bisa mendorong ke arah kerja sama dan keterbukaan itu, secara jelas telah diserukan al-Qur'an. Pluralitas adalah sebuah kebijakan Tuhan agar manusia saling mengenal dan membuka

---

[59] Farid Esack, *Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan Yang Tertindas* (Bandung: Mizan, 2000), h. 232.

[60] Farid Esack, *Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme,* h. 32.

diri untuk bekerja sama,[61] dan kerjasama adalah sesuatu yang asasi bagi kehidupan manusia.[62]

Kalangan Islam Liberal sangat sadar bahwa pluralisme adalah bagian dari peradaban, yang secara teologis didasarkan pada konsep kesamaan dasar (*common platform, kalīmat-un sawā'*) agama-agama.Peradaban Islam merupakan peradaban yang pluralistis dan sangat toleran terhadap berbagai kelompok sosial dan keagamaan. Untuk menunjukkan implikasi-implikasi dari komitmen pada keragaman manusia, dan pengetahuan bersama pada masa kini dibutuhkan refleksi moral dan perhatian pada situasi historis,[63] sebagaimana pluralisme dalam rumusan Cak Nur disebut sebagai "pertalian sejati kebhinekaan dalam ikatan-ikatan keadaban", *a genuine engagement of diversities within the bounds of civility*.[64] Pluralisme menuntut suatu penghampiran yang jujur dan terbuka untuk "memahami pihak lain dan kerjasama yang membangun untuk kebaikan semua".

Pluralisme adalah khazanah yang mewujud dalam Islam. Tidak ada pertentangan antara Islam dan pluralisme. Pluralisme bukan hanya fenomena dalam Islam, tetapi juga global. Bahkan, dalam setiap peradaban juga mempunyai pluralisme mazhab, pemikiran, filsafat dan aliran politik.

---

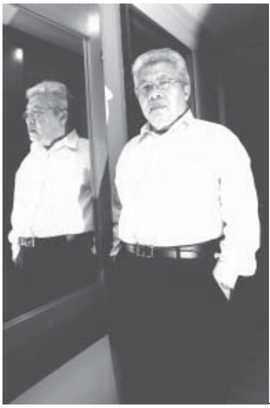
[61] Menurut al-Qur'an, pada mulanya manusia bersatu, namun berselisih karena mereka saling iri hati. Beberapa Muslim melihat perpecahan ini sebagai akibat dari adanya bermacam-macam versi dari "satu Kitab" yang diperkenalkan oleh nabi-nabi yang berbeda. Mengapa wahyu para nabi harus bertindak sebagai kekuatan pemecah tampaknya tidak dapat dijawab, kecuali mengatakan bahwa itu adalah sebuah misteri yang dapat diatasi Allah kalau Allah menghendakinya. Fakta bahwa Allah tidak mengatasinya dijelaskan sebagi pemberi peluang bagi bermacam-macam agama untuk bersaing satu sama lain dalam hal kebaikan. "Jika Allah menghendaki, niscaya ia akan membuat kamu satu umat, tetapi Ia akan menguji kamu dengan apa yang Ia berikan kepada kamu. Maka *berlomba-lombalah dalam kebaikan.* Kepada Allahlah kamu akan kembali lalu Ia akan memberitahukan kepada kamu (kebenaran) apa yang kamu berselisih di dalamnya" (5:48). *Lihat,* Abdulaziz Sachedina, *Kesetaraan Kaum Beriman Akar Pluralisme Demokratis dalam Islam*, h. 49.

[62] Surahman Hidayat, *Islam, Pluralisme dan Perdamaian* (Jakarta: Fikr, 2008), h. 43.

[63] Khaled Abou El-Fadl, *Cita dan Fakta Toleransi Islam—Puritanisme versus Pluralisme* (Bandung: Arasy, 2003), h. 32.

[64] Nurcholish Madjid, "Masyarakat Madani dan Investasi Demokrasi: Tantangan dan Kemungkinan", *Republika*, 10 Agustus 1999.

Pluralisme juga mengandung arti bahwa kelompok-kelompok minoritas dapat berperan-serta secara penuh dan setara dengan kelompok mayoritas dalam masyarakat, sambil mempertahankan identitas dan



... Islam mengajarkan seperangkat nilai yang harus dijunjung tinggi oleh suatu pemerintahan, namun tidak "mewajibkan" suatu bentuk pemerintahan tertentu. Sekalipun Nabi Muhamamd saw mempraktikkan "bentuk" dan praktik pemerintahan politik tertentu, bukan bagian dari "syari'at" yang ketat, yang harus wajib diikuti secara ketat oleh seluruh generasi Muslim sesudahnya.

(Rachman 2009: 1343)

Nur Ahmad Fadhil Lubis, Guru Besar Fakultas Syariah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sumatera Utara. Ia meraih gelar MA dan Doktornya dari UCLA (University of California Los Angeles). Ia menjabat Direktur Eksekutif YPPIA Medan.

perbedaan mereka yang khas. Pluralisme harus dilindungi oleh negara dan hukum dan akhirnya oleh hukum internasional. Kaum Muslim hidup dengan non-Muslim dalam suatu negara tertentu. "Penduduk Muslim dari suatu negeri dapat memiliki perbedaan-perbedaan kesukuan dan doktrinal dalam diri mereka sendiri atau pun dengan kaum Muslim di seluruh dunia. Satuan Muslim tidak menyaratkan kaum Muslim membentuk suatu negara tunggal—kekhilafahan—karena selalu terdiri dari beragam keyakinan dan kesukuan."[65] Suatu negara bangsa dari sudut pandang Islam dapat dianggap sebagai suatu keluarga atau kerabat yang diperluas. Perbedaan-perbedaan antara sesama Muslim, meskipun masing-masing memiliki kepentingan khusus, tidak boleh mengurangi hubungan kebersamaan dan solidaritas universal.

Fathi Osman mengingatkan, sebagaimana diisyaratkan oleh al-Qur'an, bahwa "Tuhan dan ajaran-Nya haruslah diletakkan di atas setiap kepatuhan kepada kelompok atau wilayah tertentu."

> Kaum Muslim semestinya menampilkan sikap al-Qur'an di hadapan umat manusia dengan memperluas jarak dialog mereka hingga mencapai

[65] Mohamed Fathi Osman, *Islam, Pluralisme dan Toleransi Keagamaan*, h. 4-5.

> Hindu dan Buddha, Tao dan agama lainnya. Al-Qur'an (7:172-173) mengajarkan setiap manusia mempunyai kompas petunjuknya masing-masing, dan telah dianugerahi tuhan dengan martabat (17:70). Di atas dasar spiritualitas, moralitas dan martabat yang sama ini, segenap manusia dapat mengembangkan hubungan yang universal dan memelihara pluralisme global. Adalah sangat bermakna al-Qur'an menyebut kebaikan "apa yang dikenal oleh akal sehat" *(ma'rūf)* dan kejahatan "apa yang ditolak oleh akal sehat" *(munkar).* Atas dasar itu, hubungan manusia universal memiliki dasar moral dan spiritualnya sendiri, di atas mana tanggung jawab bersama membangun dunia dan manusia. "*Dia telah menciptakan kamu dari bumi dan menjadikan kamu pemakmurnya*" (11:61)

Semua yang disebut Fathi Osman disebut sebagai "pluralisme global" yang menyaratkan pengetahuan dan pengertian di kalangan beragam manusia (Q. 49:113). Penghargaan yang timbal balik mencegah kecurigaan dan membantu terpeliharanya keadilan. Keterikatan moral pada keadilan adalah hal mendasar untuk suksesnya setiap mekanisme hukum dan kelembagaan. Memelihara pengertian bersama dan keadilan hendaknya mengarahkan kepada perdamaian dunia, yang merupakan syarat bagi kerjasama.[66]

Untuk mewujudkan pluralisme global, lanjut Osman, diperlukan keberanian dari umat Islam untuk melakukan dialog dengan pemeluk agama-agama lain. Perjumpaan agama-agama atau yang disebut dengan perjumpaan iman memang memerlukan keberanian, pengalaman, kepercayaan diri serta kematangan pribadi. Dialog yang produktif tidak akan terwujud jika masing-masing partisipan tidak ada kesediaan untuk membuka diri, kesediaan saling memberi dan menerima secara sukarela dan antusias.[67]

Islam sejak semula menganjurkan berdialog dengan umat lain teristimewa umat Kristen dan Yahudi, atau terhadap pengikut Isa (Yesus)

---

[66] "*Jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah walau pun terhadap dirimu atau ibu bapak dan kaum kerabatmu…maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, karena ingin menyimpang dari kebenaran*" (Q. 3:135), "*Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap suatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa*" (Q. 5:8).

[67] Mohamed Fathi Osman, *Islam, Pluralisme dan Toleransi Keagamaan,* h. 117-119.

dan Musa. Al-Qur'an menggunakan kata *ahl al-kitāb* (yang memiliki kitab suci), pengguna kata *ahl*, yang berarti keluarga, menonjolkan keakraban dan kedekatan hubungan. Sebagai contoh ini pernah terjadi ketika pengikut Nabi Muhammad yang terpaksa meninggalkan Makkah untuk untuk menghindari penganiayaan bangsa sendiri (Arab jahiliyah) berhijrah ke negara lain Ethiopia. Di sana mereka diterima dengan baik dan mendapatkan perlindungan oleh Raja Negus (Najashi) yang beragama Kristen. Peristiwa ini menandakan keakraban dan hubungan harmonis antara kedua umat.[68]

Dalam dialog ini sisi-sisi persamaan di antara berbagai agama, budaya dan peradaban itu dimunculkan, tentu saja dengan tetap menunjukkan sisi-sisi perbedaannya, agar masing-masing kelompok agama, budaya dan peradaban ini dapat saling memahami dan saling menghormati. Dalam konteks Islam, hal ini sangat bermanfaat, karena ia dapat menghilangkan citra negatif oleh kalangan non-Muslim, terutama di Barat yang beranggapan, bahwa Islam adalah agama anti-perdamaian, atau agama pendukung kekerasan. Dengan terbentuknya kondisi saling memahami ini, konflik antaragama, antarbudaya, dan antarperadaban ini dapat dihindarkan. Memang, konflik-konflik yang pernah terjadi sebenarnya tak ada satu pun yang semata-mata disebabkan oleh perbedaan faktor ini. Namun, tak dapat dibantah, bahwa ketiga faktor ini ikut andil dalam pemunculan konflik ini, meski hanya sebagai faktor legitimasi. Lebih dari itu, atas dasar nilai-nilai universal ini pula umat Islam dapat merespons sistem atau ide-ide global, seperti demokrasi, hak-hak asasi manusia, pluralisme dan sebagainya, sebagai sistem atau ide yang kompatibel dengan ajaran Islam.[69]

Dialog ini bukanlah untuk suatu kegemaran intelektual melainkan suatu keharusan. Dialog sejatinya dilakukan dalam kesetaraan. Dalam dialog tidak boleh prinsip diabaikan dan tidak boleh sekadar mencari kedamaian palsu, sebaliknya harus ada kesaksian yang diberi dan diterima guna saling memajukan satu sama lain di dalam perjalanan pencarian dan pengalaman keagamaan; dan saat yang sama menyingkirkan prasangka, sikap intoleran dan kesalahpahaman. Kalaupun seseorang mengalami pertobatan lewat dialog, kenyataan itu harus dapat diterima semua pihak

[68] Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1999), h. 67.

[69] Masykuri Abdillah, "Makna *dīn* dan Universalisme Nilai-nilai Agama Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

secara positif dan wajar. Dialog menyaratkan sikap konsisten, terbuka, kerendahan hati dan keterus-terangan sehingga dialog dapat memperkaya dan memperbarui masing-masing pihak. Dialog meminta keseimbangan sikap, kemantapan dan menolak *indeferentisme* (paham yang menganggap semua agama sama saja) dan tidak menghendaki suatu teologi universal yang sinkretik.

Dalam dialog setiap orang harus diterima sebagaimana ia memahami dirinya sendiri. Dialog sama sekali tidak mengurangi kesetiaan yang penuh dan jujur terhadap imannya sendiri, melainkan memperkaya dan memperkuatnya. Dialog adalah suatu hal yang asasi dalam menghilangkan salah paham dan prasangka yang pernah timbul di masa silam.[70]

Menurut kalangan Islam Liberal, pluralisme adalah paham dasar yang perlu dikembangkan supaya dialog antaragama menjadi mungkin dan berkembang.❒

[70] Olaf Schumann, *Dialog Antar Umat Beragama, Di Manakah Kita Berada Kini?* (Jakarta: LPS DGI, 1980), h. 19. *Lihat* juga, Munawar Ahmad Anees, Syed Z. Abedin, Ziauddin Sardar, *Dialog Muslim Kristen Dulu, Sekarang, Esok,* (Yogyakarta: Qalam, 2000), h. 15.

Bab VII
TEOLOGI AGAMA-AGAMA
PERSPEKTIF ISLAM LIBERAL

Dalam perkembangan belakangan ini teologi agama-agama merupakan bidang yang menjadi "muara" diskursus pluralisme agama.[1] Apalagi kalau pengertian pluralisme tersebut berkaitan dengan masalah keselamatan. Sehingga karena itu perlu disistematisasikan bagaimana pandangan para intelektual Islam Liberal Indonesia ini telah mengurai secara liberal dan progresif isu teologis tentang agama-agama. Isu yang akan dianalisis dalam bab ini akan meliputi: masalah keselamatan dalam Islam; konsep *ahl al-Kitāb*; kebebasan beragama; hak-hak minoritas non-Muslim; jihad dan perdamaian; dan masalah titik temu agama-agama. Sebagai catatan, fatwa MUI tentang pluralisme mempunyai implikasi pada soal-soal yang akan diuraikan di bawah ini.

Keselamatan dalam Islam

Sebelum membicarakan lebih jauh paham keselamatan dalam Islam, terlebih dahulu akan dikutipkan satu ayat yang berkaitan dengan teologi keselamatan. Dalam Q. 2:62 disebutkan, *"Sesungguhnya orang-orang Mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Kristen, siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian, dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati."*

Ayat ini sangat jelas menggambarkan adanya keselamatan dalam agama-agama (apa pun agamanya), yang tergantung pada tiga nilai universal

---

[1] Willem A. Bijlefeld, "Theology of Religions: A Review of Developments, Trends, and Issues" dalam *Christian-Muslim Dialogue: Theological & Practical Issues* (Geneve: Departement for Theology & Religious Studies, The Lutheran World Federation, 1998), h. 82.

yang ditekankan oleh ayat tersebut, yakni beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh. Nilai-nilai universal yang terkandung dalam ayat tersebut berlaku untuk semua agama dan bahwa ayat tersebut tidak diabrogasi (dihapus).[2]

Hal yang kurang lebih sama juga dikatakan Jalaluddin Rakhmat, bahwa ayat di atas menegaskan bahwa semua golongan agama akan selamat selama mereka berpegang pada tiga nilai universal tersebut.[3] Buya Hamka, seorang ulama besar dan berpengaruh, yang pandangan-pandangannya sangat progresif-liberal, dalam buku tafsirnya *al-Azhar*, mengatakan bahwa ayat tersebut, adalah suatu tuntunan bagi menegakkan jiwa, untuk seluruh orang yang percaya kepada Allah, baik dia bernama Mukmin atau Muslim, Yahudi, Kristen, dan Shabiin yang beriman kepada Allah, hari akhir dan diikuti amal yang saleh, mereka akan mendapat ganjaran di sisi Tuhan. Tiga nilai universal tersebut adalah syarat yang mutlak. Namun, menurut Buya, meskipun seorang manusia telah mengaku beriman kepada Allah, mengaku beriman kepada Nabi Muhammad saw, kalau iman itu tidak dibuktikannya dengan amal saleh, tidaklah akan diberi ganjaran oleh Tuhan.[4] Maka, Q. 2:62 tersebut adalah sebentuk kemurahan Tuhan yang diberikan kepada hamba-hamba-Nya yang insaf.[5]

Selain Q. 2:62 di atas, ada ayat lain yang menambahkan, selain orang-orang Muslim, Kristen, Yahudi dan Shabian, orang-orang Majusi (Zoroaster) juga dijanjikan surga (Q. 22: 17). Sikap al-Qur'an yang seperti itu menunjukkan sebuah sikap yang luar biasa yang patut menjadi panutan, khususnya keadilan Tuhan dalam hal mengganjar amal baik hamba-Nya. Tuhan tidak akan menyia-nyiakan segala kebaikan yang dilakukan hamba-Nya, apa pun agama, suku dan rasnya.[6]

---

[2] Abrogasi sebagai sebuah metode tidak bisa dipertahankan karena, tidak mungkin sebuah ayat mengabrogasi ayat yang lain. Apalagi yang melakukan abrogasi adalah manusia yang tidak mempunyai kapasitas untuk melakukan hal tersebut. Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme,* h. 311.

[3] Jalaluddin Rakhmat, *Islam dan Pluralisme, Ayat Al-Qur'an Menyikapi Perbedaan* (Jakarta: Serambi, 2006), h. 23.

[4] Buya Hamka, *Tafsir Al-Azhar (jilid I)* (Jakarta: PT. Mitra Kerjaya Indonesia, 2005), h. 204.

[5] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, vol. I (Tangerang: Lentera Hati, 2000), h. 214.

[6] *Lihat*, Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme,* h. 310-311.

Dari pemaparan di atas, dapat disimpulkan bahwa al-Qur'an memandang bahwa semua agama dapatlah disebut *islām* (dalam arti generik), apa pun namanya (Islam, Kristen, Yahudi, Shabiin, Hindu, Buddha, Khonghucu, Zoroaster, dan lain-lain). Semua penganut agama-agama, apa pun namanya, akan masuk surga dengan catatan berpegang pada tiga nilai universal, yakni beriman kepada Tuhan, hari Akhir dan berbuat baik. Bahkan lebih jauh Ibn 'Arabi—yang banyak diikuti oleh para penganut filsafat perennial—mempunyai pemikiran yang tidak konvensional, berpendapat bahwa akhirnya semua orang (di dunia ini) bakal masuk surga.[7] Al-Qur'an sendiri mengatakan bahwa tidak ada satu kaum pun yang tidak diutus kepadanya seorang nabi (rasul) (Q. 16:36; 4:164).

Jumlah rasul sebetulnya tidak hanya 25 orang—seperti yang biasa dihafal anak sekolah—melainkan 313 orang. Sedangkan nabi lebih banyak lagi, yaitu ada sekitar 14.000 orang. Banyak sekali para rasul yang tidak dikenal karena tidak tercantum dalam al-Qur'an, tetapi terdapat dalam kitab-kitab non-Islam, misalnya Yusac, Danial, dan masih banyak lagi tokoh lain dalam Alkitab. Karena itu, menarik memperhatikan misalnya ulama besar seperti Ibn Taimiyah dalam buku-bukunya, bila menyebut nama Danial, ia tambahkan dengan *'alayhi 'l-salām* ("salam atasnya"). Begitu banyaknya para rasul dan nabi, maka tentu saja penyebarannya tidak hanya terfokus di Timur Tengah. "Bila kita mengatakan isyarat-isyarat tentang diutusnya Nabi untuk setiap umat, maka di Jawa pun tentunya diturunkan seorang nabi karena di Jawa ada sekelompok manusia".[8] Hanya saja kalau di Jawa barangkali namanya bukan nabi, tapi mungkin *empu* atau suhu.[9]

---

[7] Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, jilid IV, h. 3002.

[8] Seorang ahli paleo-antropologi, yaitu Renne du Bois, "meyakini" bahwa Nabi Adam dulu turunnya di Jawa. Ketika ia menemukan *trinil* (bekas-bekas manusia pra sejarah), lalu menemukan manusia Jawa, *pithecanthropus erectus wajakensis,* ia melamun: kalau memperhatikan Alkitab, katanya, Adam itu berasal dari Jawa, dan apa yang disebut taman firdaus itu terletak di lembah sungai Bengawan Solo. Dari sinilah du Bois mendasarkan kesimpulannya. *Lihat* Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, jilid IV, h. 3004. Tetapi yang menarik adalah menurut penelitian mutakhir, Adam—yang disebut "*the scientific Adam*"—berasal dari Afrika, *lihat*, *The Search of Adam*, National Geographic Channel, 2007.

[9] Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, jilid IV, h. 3005.

Berdasarkan itu Nurcholish Madjid, mengatakan bahwa Zoroaster itu termasuk seorang nabi, begitu juga dengan Buddha dan Khonghucu. Bahkan, almarhum Buya Hamka, jelas-jelas mengatakan dalam salah satu risalahnya, bahwa Lao-tse itu nabi. Karena itu umat Islam wajib memercayai semuanya. Semua nabi dan rasul Allah membawa risalah tentang *islām*. Al-Qur'an memandang semua agama (yang benar, yakni yang datang dari Tuhan) adalah *al-islām* atau ajaran tentang pasrah kepada Tuhan. Sikap pasrah atau *al-islām* manusia kepada Tuhan sudah menjadi tuntutan dan keharusan sejak saat-saat pertama diciptakannya manusia. Ajaran itu dibawa oleh para nabi dan rasul silih berganti, sejak nabi Adam, bapak umat manusia, sampai akhirnya disudahi oleh Nabi Muhammad saw.

Dari sini, menjadi jelas bahwa agama-agama itu berpangkal kepada *al-islām,* karena merupakan kelanjutan agama nabi-nabi sebelumnya. Mereka meyakini—seperti pandangan al-Qur'an—bahwa inti semua agama yang benar adalah *al-islām*. Maka *al-islām,* atau pasrah kepada Tuhan adalah pangkal adanya hidayah Ilahi kepada seseorang, dan *al-islām* menjadi landasan universal kehidupan manusia, yang berlaku untuk setiap orang, di setiap tempat dan waktu (Q. 3:20). Adapun manifestasi lahiriahnya *al-islām* itu dapat beraneka ragam, antara lain karena mengikuti zaman dan tempat. Namun, dalam keanekaragaman itu, semua orang harus mengabdi dan berbakti kepada Wujud Yang Satu, yaitu Tuhan, dengan sikap pasrah kepada-Nya. Ini mendapatkan penegasan yang tak meragukan dalam al-Qur'an (Q. 22:34).

Dalam surat 3:67 disebutkan bahwa *"Ibrahim bukan seorang Yahudi, bukan seorang Nasrani, tetapi dia seorang yang lurus, lagi pula seorang yang menyerahkan diri (pada Allah), dan sekali-kali dia bukan dari golongan yang musyrik.*" Ini bermakna bahwa Ibrahim tidak terikat dalam agama komunal dan agama formal. Kisah Ibrahim merupakan suatu gambaran tentang pencarian kebenaran tanpa batasan-batasan komunal. Kata akhir dalam ayat itu, *ḫanīf-an muslim-an*, maknanya adalah semangat kebenaran yang alamiah dan asli serta hasrat tunduk pada kebenaran.

Demikian juga makna *islām* pada Q. 3:85 adalah *islām* yang "umum" yang meliputi semua risalah langit, bukan Islam dalam arti istilah, bukan Islam dalam arti agama Islam yang dibawa Nabi Muhammad saw. Ini diperkuat lagi dengan ayat-ayat yang lain, misalnya (Q. 2:131-132): *"Ingatlah ketika*

Tuhannya berkata kepadanya (Ibrahim); islām*-lah kamu. Ibrahim berkata: Aku* islām *kepada Tuhan Pemelihara Semesta Alam. Dan ketika Ibrahim dan Ya'qub berwasiat dengannya kepada anak-anaknya: Wahai anak-anakku, sesungguhnya Allah telah memilih bagi kamu agama, maka janganlah kamu mati kecuali kamu menjadi orang-orang* islām.*"*



Penyamaan semua agama bukanlah definisi pluralisme tapi singularisme. Pluralisme justru sebaliknya, bukan menyamakan semua agama. Kalau semua agama sama, lantas untuk apa eksistensi setiap agama bagi masing-masing umatnya. Tuhan menurunkan agama Yahudi, Islam, dan Krsiten tidak ada gunanya. Justru pluralisme menandakan bahwa agama-agama itu berbeda.

(Rachman 2009: 1375)

Rumadi, Peneliti The Wahid Institute dan PPSDM UIN Jakarta. Menyelesaikan program doktoral di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, kini ia menjadi pengajar pada Fakultas Syariah dan Hukum di universitas yang sama.

Penjelasan di atas menegaskan bahwa makna *islām* dalam al-Qur'an bukanlah makna khusus bagi satu agama tertentu. Menurutnya, *islām* adalah makna yang menunjuk kepada agama yang dibawa oleh para nabi Allah. Misalnya dalam beberapa ayat dapat diperhatikan bahwa Nabi Nuh berkata kepada kaumnya: *"Aku diperintah supaya termasuk orang-orang* muslim*",* (Q. 10:72). Nabi Ibrahim dan Ya'qub menyampaikan wasiat kepada anak-anaknya: *"Sesungguhnya Allah telah memilih agama bagimu, maka janganlah kalian mati, kecuali dalam memeluk agama* islām*, menjadi orang-orang* muslim*"* (Q. 2:132). Pada ayat berikutnya disebutkan bahwa anak-anak Ya'qub menjawab seruan bapak mereka, *"Kami menyembah Tuhan engkau dan Tuhan bapak-bapak engkau; Ibrahim, Ismail, Ishak, yaitu Tuhan Yang Maha Esa, kami memasrahkan diri (*muslim*) kepada-Nya'* (Q. 2:133). *Nabi Musa juga berkata kepada kaumnya, "Hai kaumku, jika kamu beriman kepada Allah, maka bertakwalah kepada-Nya, jika kamu benar-benar orang-orang* muslim*, memasrahkan diri"* (Q. 10:84). Demikian pula kaum Hawariyun, sahabat-sahabat Nabi Isa, berkata kepada Isa: *"Kami*

beriman kepada Allah, dan saksikanlah bahwa sesungguhnya kami adalah orang-orang muslim (Q. 3:52).[10]

Kautsar Azhari Noer, ketika menakwilkan ayat, "sesungguhnya *dīn (*yang benar) di sisi Allah adalah *islām*" (Q. 3:19), ia mengatakan bahwa ayat ini bermakna: "Sesungguhnya kepatuhan yang adalah satu-satunya kepatuhan di sisi-Nya adalah kepatuhan kepada-Nya, pengikraran lidah dan kalbu bagi-Nya dengan penghambaan dan kerendahan, dan ketundukan lisan dan kalbu kepada-Nya dengan kepatuhan tentang apa yang disuruh dan dilarang, kerendahan lisan dan kalbu kepada-Nya dengan itu tanpa menyombongkan diri kepada-Nya, tanpa berpaling dari-Nya, dan tanpa menyekutukan segala sesuatu selain Dia dengan Dia dalam kehambaan dan ketuhanan."

Kautsar tidak menjelaskan secara khusus makna kata *dīn*[11] (dan juga kata *islām*) pada ayat yang kedua (Q. 3:85), karena sudah dijelaskan pada

---

[10] Bagi para pemikir Islam Liberal, satu Tuhan dan satu agama inilah misi para nabi, semenjak awal sampai kepada Nabi Muhammad. Nabi Muhammad menyampaikan kepada umatnya bahwa ia tidak membawa agama baru, tapi melanjutkan agama para nabi sebelumnya. Al-Qur'an menyatakan *"Agama yang sama telah disyariatkan kepadamu seperti yang diperintahkan kepada Nuh dan yang kami wahyukan kepadamu dan yang kami perintahkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa; yakni tegakkanlah agama dan janganlah berpecah belah di dalamnya*" (Q. 42:13). Jadi, ajaran yang dibawa oleh semua nabi, termasuk Nabi Muhammad, ialah umat ini adalah satu. Tuhan satu dan agama juga satu, karena itu dalam bahasa al-Qur'an kita hanya menemukan istilah *al-dīn* (agama) dalam bentuk tunggal, singular, dan tidak ada kata *adyan* dalam bentuk jamak, yang berarti agama-agama. Tapi selain dari agama Tuhan yang satu di dalam al-Qur'an ada disebutkan "agama raja" (*din al-mulk*) yang dijalankan oleh Yusuf, agama di sini berarti undang-undang yang dibikin oleh raja (Q. 12:76), sebagaimana pula Nabi Muhammad dapat membantah orang-orang kafir dengan mengatakan "*Bagi kamu agamamu bagi saya agama saya*" (Q. 109:6). *Lihat*, Zainun Kamal, "Islam dan Kemajemukan" Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[11] Untuk menggambarkan kompleksitas makna dari kata *dīn* ini, yang akan merubah penafsiran dari paham keberagamaan eksklusif menjadi inklusif-pluralis, berikut akan dikutipkan panjang pikiran Kautsar Azhari Noer.

> "Makna *dīn* dalam al-Qur'an menurut Ibn 'Arabi, Sufi dari Andalusia yang digelari Syaikh Terbesar *(al-Syaykh al-Akbar)* ini mengatakan bahwa *dīn* terdiri dari dua jenis: *dīn* yang datang dari Allah dan *din* yang datang dari ciptaan. *Dīn* yang datang dari Allah adalah *dīn* yang dipilih oleh Allah dan diberi-Nya kedudukan yang lebih tinggi daripada *dīn* ciptaan. Allah berkata, "Ibrahim telah mewasiatkan ucapan itu kepada anak-anaknya, yang kemudian dilakukan pula oleh Ya'qub, [dengan mengatakan,] "Hai anak-anakku, Allah telah memilih untukmu *al-dīn,* maka janganlah kamu mati

ayat sebelumnya. Ini berarti bahwa makna kedua kata ini, yaitu *dīn* dan *islām,* dalam ayat terakhir, sama dengan makna dua kata yang sama pada

---

kecuali sebagai orang-orang yang berserah diri *(muslimūn)*" (Q. 2: 132), yang berarti sebagai "orang-orang tunduk" *(munqidūn)* kepada-Nya. *Dīn* (yang ditulis: *al-dīn*), dengan *al-alif* dan *al-lām* (kata sandang), yaitu sebuah *dīn* yang diketahui dan dikenal, muncul dalam firman Allah swt, "Sesungguhnya *dīn* (yang benar) di sisi Allah adalah *islām*" (Q. 3: 19). *Dīn* dalam ayat ini adalah ketundukan *(inqiyād)*. Yang datang dari Allah adalah *syar'* (hukum) yang kepadanya anda tunduk (atau yang anda patuhi). Maka *dīn* adalah ketundukan, kepatuhan, dan *nāmūs* adalah *syar'* (hukum) yang disyariatkan oleh Allah. Ini adalah *dīn* sebagai sistem ideal, yaitu *dīn* yang diwasiatkan Ibrahim kepada anak-anaknya, yaitu *dīn* yang dipilih oleh Allah untuk mereka seperti disebutkan dalam al-Qur'an tentang wasiat Ibrahim kepada anak-anaknya (Q. 2: 132). *Dīn* dalam arti ideal ini adalah satu dan sama karena datang dari Tuhan Yang Satu, tetapi ia memanifestasikan dirinya dalam banyak bentuk sesuai dengan budaya umat yang ditujunya. Tetapi *dīn* yang datang dari Allah tidak akan berarti apa-apa jika tidak dipatuhi oleh manusia. *Dīn* yang datang dari Allah itu tidak mungkin dipatuhi tanpa dipahami atau ditafsirkan oleh manusia. Pemahaman atau penafsiran manusia tentang *dīn* itu adalah perbuatan manusia, ciptaan manusia".

"*Dīn* yang datang dari manusia adalah ketundukan atau kepatuhan yang dilakukannya. *Dīn* dalam arti ini bukanlah sistem tetapi adalah *dīn* personal, kualitas personal, kualitas pribadi, yang tentu saja bersifat individual, bukan kolektif. *Dīn* sebagai sistem yang ideal yang datang dari Allah ketika direspons (dalam arti dipahami, ditafsirkan, dan dipatuhi oleh manusia pasti menurut pemahaman atau penafsirannya) berubah menjadi *dīn* historis, *dīn* sebagai fakta sejarah, realitas sejarah. *Dīn* historis adalah sejarah manusia karena ia adalah aktivitas manusia yang selalu mengalami proses yang tidak pernah berhenti. *Dīn* dipahami dengan berbagai tafsir, yang pada gilirannya melahirkan banyak aliran, mazhab, dan sekte keagamaan".

Kata *dīn* dalam arti sebagai sistem atau institusi dalam al-Qur'an ditemukan pada Q. 3:73; 5:3, namun, kita tidak boleh melupakan sebuah kata *millah*, sebuah kata Arab yang biasanya, sebagaimana kata *dīn*, diterjemahkan dengan kata "agama" dalam bahasa Indonesia (*"religion"* dalam bahasa Inggris). Kata *millah* adalah sinonim kata *dīn*, yang berarti *dīn* (agama) sebagai sistem atau institusi. *Millah* adalah *dīn* sebagai sistem atau institusi, "agama yang terlembaga" *(institutionalized religion)*, "agama yang terkonkretkan" *(reified religion)*, "agama yang terformalkan" *(formalized religion)*. Ketika *dīn* menjadi sebuah sistem atau institusi yang terlembaga, terkonkretkan, terformalkan, ia telah berubah menjadi *millah*, yang menurut Toshihiko Izutsu adalah agama sebagai "sesuatu" yang objektif dalam arti sempurna kata ini, sebuah sistem formal kredo dan ritual yang merupakan prinsip kesatuan suatu komunitas religius tertentu dan berlaku sebagai dasar kehidupan sosial komunitas itu".

Kutipan panjang ini dari Kautsar Azhari Noer, "Makna *dīn* dalam al-Qur'an" Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.



Kebenaran bukan hanya milik tunggal satu agama. Maka di dalam al-Qur'an dikatakan *innamā al-mu'minūn ikhwah* bukan *innamā al-muslimūn*. Di dalam al-Quran juga tidak ada *Yā ayyuhā al-ladzīna aslamū*, tetapi, *Yā ayyuhā al-ladzīna āmanū*. Iman itu lebih luas dari pada Islam. Islam itu legal-formalnya, tetapi yang paling penting adalah Iman. Secara etimologis, islam adalah pasrah yang total. Siapa tahu ada orang yang dekat sekali dan pasrah kepada Allah padahal dia bukan seorang Muslim.

(Rachman 2009: 1395)

Said Aqiel Siradj, Ketua Umum PB Nahdlatul Ulama (PBNU). Ia lulusan Universitas King Abdul Aziz, Mekkah (1982) dan memperoleh gelar Master (1987) dan Doktornya (1994) dari Universitas Umm Al-Qura Makkah.

ayat pertama tadi yang telah dijelaskannya. Sebenarnya lima kata yang disebut di sini ini, yaitu *dīn, thā'ah, islām, inqiyād,* dan *khusyū'* mempunyai makna asal yang berdekatan yang sulit dibedakan dan dalam konteks-konteks tertentu yang satu menjadi sinonim bagi yang lain.[12]

[12] Menurut Kautsar, "Apabila yang dimaksud dengan *islām* adalah "ketundukan", "berserah diri", kepada Tuhan, maka *islām* dalam arti ini bisa juga ditemukan dalam agama-agama lain. Dalam agama Hindu, misalnya, ada ajaran yang menekankan sikap berserah diri kepada Tuhan. Pandit Usharbudh Arya, seorang tokoh Hindu aliran Wedanta Yoga, mengungkapkan sikap penyerahan total dirinya (*islām*) kepada Tuhan dengan kata-kata sebagai berikut: Jika aku tidak mengatupkan tanganku dalam mengabdi kepada-Mu, maka lebih baik aku tidak mempunyai tangan. Jika aku melihat dengan mataku suatu benda yang di dalamnya aku tidak melihat-Mu secara langsung atau tidak langsung, wahai Tuhanku, maka lebih baik aku tidak mempunyai mata. Jika aku mendengar dengan telingaku suatu kata tunggal yang di dalamnya tidak terkandung suatu keseluruhan hymne pujian kepada-Mu, wahai Tuhan, maka biarlah telinga tidak ada lagi. Dalam setiap kerdipan pikiranku adalah Engkau yang cahayanya menjadi pikiranku, dan jika ada suatu cahaya ada di dalam pikiranku yang tidak aku ketahui sebagai kerdipan-Mu, maka buanglah pikiranku jauh-jauh dari daku, wahai Tuhan, tetapi datanglah dan berdiamlah secara langsung dalam daku." Menurut Kautsar, apa yang dikatakan oleh Usharbudh Arya, adalah sikap pasrah, kepatuhan, dan ketundukan kepada Allah swt (*islām*) sebagai konsekuensi tauhid. Sikap pasrah ini diungkapkan dalam al-Qur'an sebagai berikut: "*Sesungguhnya salatku, ibadahku, hidupku, dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan semesta alam. Tiada sekutu bagi-Nya; dan demikian itulah yang diperintahkan kepadaku, dan aku termasuk orang yang pertama berserah diri [kepada Allah].*" (Q. 6:162-63). *Lihat*, Kautsar Azhari

Berangkat dari analisis hermeneutis ayat di atas, menjadi jelas bahwa doktrin tentang keselamatan dalam al-Qur'an berlaku bukan hanya untuk agama Islam dalam pengertian lahiriah atau nama. Tetapi *islām* dalam pengertian umum yang meliputi semua agama (Islam, Kristen, Yahudi, Shabiin, Hindu Buddha, Khonghucu, Zoroaster, Shinto, Konfusius, Sikh, dan seterusnya). Semuanya itu *ahl al-kutub al-musytamilah 'alā al-tawh̲īd ilā al-ān* (yang kitab-kitab itu semua mengandung tauhid sampai sekarang).[13] Tegasnya, orang yang merasa pasti akan selamat hanya karena dia (formalnya) Islam, Kristen, Yahudi, Shabiin, Hindu Buddha, Khonghucu, Zoroaster, dan agama-agama lainnya (yang eksklusif) adalah orang yang terbuai atau tertipu dengan nama. Anggapan seperti itu tentu saja tidak masuk akal—untuk tidak mengatakan mustahil. Keselamatan sesuai dengan makna *islām*, mempunyai kedalaman rohani melebihi hal yang formal.

Formal ajaran ketuhanan dari agama-agama dan bentuk lahir peribadatannya itu terbatas dibanding makna sesungguhnya yang terkandung dalam segi batin agama-agama itu—yang lebih hakiki.[14] Kita tidak dapat melihat yang hakiki atau makna sesungguhnya ajaran agama melulu dari yang terbatas, yaitu bentuk lahiriah. Kita mesti menjadikan bentuk-bentuk formal ajaran agama dan sistem peribadatannya itu sebagai simbol, yang mengisyaratkan terpadunya dua jenjang makna: yaitu makna lahiriah dan makna batiniah. Dengan melihat perwujudan keyakinan kepada Yang Satu dalam wadah agama yang berbeda-beda itu, maka kita dapat menjadikan bentuk formal peribadatan atau ajaran agama sebagai benar-benar tangga naik menuju Yang Transenden. Bukan sebaliknya, membatasi kehadiran dan keberadaan Yang Transenden dalam satu dua bentuk formal simbol-simbol keagamaan. Karena itu dalam sebuah sajaknya, Abdul Hadi W.M., mengutip Jalaluddin Rumi, mengatakan, lebih kurang:

Aku tidak dapat menjumpai Yang Satu
di pagoda, kuil, sinagog, palang salib, dinding masjid dan ka'bah;

Noer, "Islam dan Pluralisme: Catatan Sederhana untuk Karya Fathi Osman *Islam, Pluralisme & Toleransi Keagamaan* ". Makalah PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[13] Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer,* h. 264.

[14] Abdul Hadi W.M., "Kebhinnekaan Beragama dalam Perspektif Tasawuf" Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

juga tidak dalam kata-kata Ibn Sina atau Aristoteles.
Aku menjumpai-Nya di dalam kesaksian kalbuku sendiri
ketika berada di depan simbol rumah Tuhan yang banyak itu.

Dari sini, dapatlah dipahami bahwa yang terpenting digarisbawahi dalam beragama tidak sekadar simbol dan nama lahiriahnya, melainkan pesan utama yang dibawa oleh agama. Sebab beragama tidak hanya sebatas berhenti pada simbol, akan tetapi penghayatan dan pengamalan nilai-nilai yang terkandung di dalamnya.

Dalam al-Qur'an, orang-orang yang berpegang pada keselamatan karena nama atau simbol disindir oleh Allah sebagai bersandar pada angan-angan: *"(Pahala dari Allah) itu bukanlah menurut angan-anganmu yang kosong dan tidak (pula) menurut angan-angan Ahli Kitab. Barang siapa mengerjakan kejahatan, niscaya akan diberi pembalasan dengan kejahatan itu dan ia tidak mendapat pelindung dan tidak (pula) penolong baginya selain dari Allah. Barang siapa mengerjakan amal-amal saleh, baik ia laki-laki maupun perempuan sedang ia orang yang beriman, maka mereka itu masuk ke dalam surga dan mereka tidak dianiaya walau sedikit pun"* (Q. 4:123-124).[15]

Ayat ini menjelaskan perlakuan Allah kepada setiap umat yang memercayai Nabi dan wahyunya masing-masing. Mereka mengira bahwa kebahagiaan pada hari akhirat seakan-akan pasti akan tercapai hanya karena ia Muslim, Yahudi, Kristen, atau Shabiin, misalnya. Padahal Allah berfirman bahwa keselamatan bukan karena kelompok keagamaan *(jinsiyah dīniyah).* Keselamatan dicapai dengan iman yang benar yang menguasai jiwa dan amal yang memperbaiki manusia. Tidak ada masalah sama sekali jika mereka orang-orang Yahudi, Kristen dan Shabi'in, yang tidak beriman kepada Nabi saw. Keselamatan tidaklah mensyaratkan iman kepada Nabi Muhammad. Karena itu, anggapan bahwa "keputusan Allah bergantung pada angan-angan orang Islam dan angan-angan Ahli Kitab" (yang menyangka hanya kelompok mereka yang akan selamat di hari akhir) dengan sendirinya tertolak. Sudah ditetapkan bahwa keputusan Allah bergantung pada amal baik dan iman yang benar.

Berikut akan dianalisis pandangan para pemikir Islam Liberal mengenai konsep-konsep dasar lain yang telah membentuk konsep teologi

---

[15] Jalaluddin Rakhmat, *Islam dan Pluralisme*: *Ayat al-Qur'an Menyikapi Perbedaan*, h. 27.

agama-agama dalam Islam. Konsep yang akan dianalisis (yang *kedua*) adalah konsep *Ahl al-Kitāb*.

Konsep *Ahl al-Kitāb*

Al-Qur'an berkali-kali mengakui adanya manusia-manusia yang saleh dalam banyak kaum, tak terkecuali kelompok yang disebut dengan *ahl al-Kitāb*,[16] seperti Yahudi, Kristen, dan Shabiin seperti ditegaskan dalam Q. 2: 62—yang sudah disebut di atas— *"Orang-orang beriman (orang-orang Muslim), orang-orang Yahudi, orang-orang Kristen, dan orang-orang Shabi'in yang percaya kepada Allah dan hari kiamat, serta melakukan amal kebajikan akan memperoleh ganjaran dari Tuhan mereka, tidak ada sesuatu pun yang harus mereka khawatirkan, dan mereka tidak akan berduka."*

Tetapi, ayat-ayat inklusif yang terus dikembangkan sebagai pemikiran pluralisme oleh para pemikir Islam Liberal, selalu diklaim oleh para penafsir eksklusif, sebagai telah dibatalkan (di-*naskh*) oleh berbagai ayat yang mengaitkan *ahl al-kitāb* dengan kekafiran. Karena itu, untuk mematahkan argumen pembatalan tesebut, para pemikir Islam Liberal mengembangkan tafsir yang rinci mengenai kenyataan bahwa al-Qur'an tidak pernah menetapkan *ahl al-kitāb* sebagai kafir. Namun, sebelum melihat lebih jauh, bagaimana hermeneutika para pemikir Islam Liberal tentang *ahl al-kitāb* ini, penting untuk diketahui bahwa terma *ahl al-kitāb* adalah istilah al-Qur'an, tak kurang dari 31 kali al-Qur'an menyebut kata itu. Meskipun dalam banyak ayatnya, al-Qur'an bersikap kritis dan korektif terhadap *ahl al-kitāb*, tetapi sesungguhnya semangat al-Qur'an menunjukkan sikap apresiatif, bahkan mengajak mereka menuju kepada

[16] Kata *ahl* dalam al-Qur'an disebut 125 kali, dan ditemukan penggunaannya secara bervariasi. Kata *ahl* yang menunjuk kepada kelompok tertentu sepeti *ahl al-bayt* (Q. 33: 33) ditujukan kepada keluarga Nabi, juga dapat menunjuk kepada penduduk (Q. 28: 45), berarti keluarga (Q. 11 : 40), penganut paham atau pemilik ajaran tertentu (Q. 2:105), dst. Selanjutnya tentang term *al-Kitāb*, dalam al-Qur'an ditemukan 319 kali, pengertiannya pun bervariasi yaitu tulisan, kitab, ketentuan, dan kewajiban. Adapun term yang secara langsung menyebut *ahl al-kitāb*, ditemukan sebanyak 31 kali dalam al-Qur'an, yang tersebar dalam 9 surah, yaitu 8 surah termasuk Madaniyah dan satu surah Makkiyah, yakni surah al-Ankabut (Q. 29:46). Menurut para pakar al-Qur'an term *ahl al-kitāb* yang disebut dalam surah al-Ankabut tersebut ialah Yahudi dan Kristen. Dalam ayat-ayat Madaniyah, pengungkapan term tersebut nampak lebih bervariasi. *Lihat*, Sri Mulyati, "*Ahl Al-Kitāb* dan Persoalan Minoritas dalam Islam Indonesia" Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

titik pertemuan (*common platform*) monoteisme (*tawẖīd*) yang merupakan ajaran dasar Taurat, Injil dan al-Qur'an.[17] Karena itu adalah wajar kalau Islam memberikan respons terhadap eksistensi agama-agama yang telah terlebih dahulu ada tersebut. Dalam konteks ini, Nabi Muhammad menyatakan bahwa Islam merupakan kontinuitas dari agama-agama sebelumnya, dan bahwa dirinya hanyalah salah seorang di antara rasul-rasul Allah yang diutus-Nya ke dunia ini.[18] Dengan demikian dapat dikatakan

---

[17] Beberapa ayat yang secara spesifik memberikan kedudukan khusus kepada *ahl al-kitāb* terdapat dalam Q. 3: 64, 113, 114 dan 115. Secara eksplisit, *ahl al-kitāb* disebut tiga puluh tiga kali di dalam al-Qur'an. Dua kali dalam Q. 2: 105, 109; dua belas kali dalam Q. 3: 64, 65, 69, 70, 71, 72, 75, 98, 99, 110, 113, 199; empat kali dalam Q. 4: 123, 153, 159, 171; enam kali dalam Q. 5: 15, 19, 59, 65, 68, 77; masing-masing sekali dalam Q. 29: 46, Q. 33: 26, Q. 57: 29, dan Q. 59: 2, 11, serta dua kali dalam Q. 98: 1, 6. Dari tiga puluh satu ayat tersebut, empat di antaranya bernada apresiatif, yaitu Q. 3: 64, 110, 113 dan 199, semua diturunkan di Madinah. Sedangkan 27 lainnya bersifat kritis terhadap *ahl al-kitāb*. Hanya ada tiga ayat yang diturunkan di Makkah, yaitu Q. 29: 46, Q. 98: 1 dan 6. *Lihat*, Tim Perumus Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Tafsir Tematik al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antar Umat Beragama* (Yogyakarta: Pustaka SM, 2000), h. 99. Di dalam al-Qur'an ada beberapa ungkapan yang maknanya sepadan dengan *ahl al-kitāb*, yaitu *al-ladzīna ātaynāhum al-kitāb* (orang-orang yang kami beri kitab) yang disebutkan sebanyak 9 kali, *al-ladzīna ūtū al-kitāb* (mereka yang diberi kitab) sebanyak 21 kali, *al-ladzī ūtū nashīban min al-kitāb* (mereka yang diberi bagian dari kitab) 32 kali dan *al-ladzīna yaqra'ūna al-kitāb min qablik* (orang-orang yang membaca kitab sebelum kamu) 1 kali. Untuk penjelasan lebih rinci mengenai ungkapan-ungkapan ini, *Lihat* Muhammad Ghalib M., Ahl al-kitāb*, Makna dan Cakupannya* (Jakarta: Paramadina, 1998), 38-47.

[18] Islam sebenarnya menjadi nama yang dipergunakan agama-agama Allah diturunkan kepada nabi-nabi sebelumnya, seperti Nabi Ibrahim, Isma'il, Ya'qub, dan Nabi Isa. Di antara ayat yang menunjukkan hal ini adalah Q. 3:67 *Sesungguhnya Ibrahim bukanlah seorang Yahudi, tidak pula Nasrani, akan tetapi dia adalah seorang muslim yang hanīf, dan dia bukan seorang musyrik*. Bisa juga kata "*muslim*" atau "*muslimīn*" yang diekspresikan mereka merupakan arti etimologisnya, yakni *islam* itu berasal dari kata "*aslama*", yang berarti penyerahan diri kepada Allah yang Mahasatu (Esa). Di samping itu, *islām* juga dari kata "*salima*", yang berarti selamat dan aman sentosa. Firman Allah, bahwa hanya agama Islam lah yang diterima oleh-Nya (*Inna al-dīn 'inda Allāh al-Islām*, Q. 3:19) menunjuk kepada pemahaman agama yang mempercayai keesaan (ketauhidan) Allah serta wahyu yang dibawa oleh para rasul-Nya. Karena pada asalnya semua agama samawi itu secara teologis (akidah) adalah sama, maka Nabi Muhammad pernah disuruh menyeru kepada pengikut Yahudi dan Nasrani (yang disebut *ahl al-kitāb*) untuk mengedepankan ajaran yang sama (*kalimah sawā'*) di antara mereka, yakni mentauhidkan Allah dan tidak menyekutukannya (*an-lā na'buda illā 'l-Lāh wa lā*

bahwa konsep Islam tentang *ahl al-kitāb* merupakan suatu respons terhadap realitas keagamaan yang plural di satu pihak, dan peneguhan identitas teologis agama Islam di pihak lain.[19]



Antara elemen-elemen demokrasi dan elemen-elemen Islam tidak memperlihatkan suatu hubungan yang negatif, sebagaimana dipercaya sebelumnya. Namun tentu saja temuan ini khas Indonesia, sehingga kalau kita ingin membuat kesimpulan bahwa Islam sesuai dengan demokrasi, maka kita harus mengujinya dalam skala yang lebih luas.

(Rachman 2009: 1431)

Saiful Mujani, Direktur Eksekutif Lembaga Survei Indonesia dan Direktur Riset Freedom Institute. Pengajar Pascasarjana UIN Jakarta ini meraih Master (1999) dan Doktor (2003) Ilmu Politik dari Ohio State University, Amerika Serikat.

Orang Yahudi, demikian juga orang Kristen, diakui sebagai komunitas agama yang memiliki kitab-kitab yang diwahyukan. Nabi Muhammad menegaskan kitab suci yang terdahulu adalah dari Allah dan bahwa mereka yang menyampaikan kitab-kitab suci tersebut adalah nabi-nabi Allah. Itu sebabnya, Nabi Muhammad tak ragu mengakui Ibrahim, Musa, dan Isa adalah nabi seperti dirinya. Meskipun para pemeluk kitab suci (al-Qur'an, Taurat dan Injil) menyadari beberapa perbedaan di antara mereka, al-Qur'an lebih banyak memandang adanya titik persamaan

nusyrik-a bihī syay'an, Q. 3:64). Dengan demikian, tauhid (monoteisme) menjadi nilai yang paling fundamental dalam bidang keimanan (akidah) ini. Namun, sebagian besar dari mereka menolak seruan ini, dan hanya sebagian kecil saja yang membenarkannya. Kelompok kecil inilah yang dijamin masuk surga oleh Allah, selama mereka tetap konsisten beriman kepada Allah dan hari akhir, termasuk beriman kepada wahyu-Nya yang diturunkan kepada nabi-nabi-Nya (Q. 2:63). *Lihat*, Masykuri Abdillah, "Makna *Dīn* dan Universalisme Nilai-Nilai Agama Islam" Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[19] Mujiburrahman, "Ahlul Kitab dan Konteks Politik di Indonesia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

dibandingkan titik perbedaannya.[20] Karena itu, pada prinsipnya, kitab-kitab suci tersebut harus dicari dan dihayati dasar-dasar pertemuannya. Al-Qur'an melihat dirinya sebagai kelanjutan yang konsisten dari Injil dan Taurat, bahkan kitab-kitab atau lembaran-lembaran (*shuhuf*) para Nabi sebelumnya.[21] Karena itu, klaim Muhammad bahwa dirinya merupakan nabi pamungkas dan agama yang dibawanya merupakan proses puncak pertumbuhan dan perkembangan agama-agama bukan klaim eksklusif. Agama-agama sebelum Islam tak diposisikan sebagai "yang lain". Jika para nabi yang membawa ajaran-ajaran ketuhanan itu dikatakan Muhammad sebagai bersaudara, maka para pengikut atau pemeluk agama-agama itu pun disebut sebagai *ahl al-kitāb*.[22]

---

[20] Islam—seperti sudah dikemukakan di atas—tak membeda-bedakan antara nabi yang satu dengan nabi yang lain. Al-Qur'an menegaskan agar umat Islam berkata, "Kami tidak membeda-bedakan seorang pun di antara mereka dan kami hanya tunduk kepada-Nya" (Q. 2: 136). Semua nabi dihargai dalam Islam. Penghargaan itu tak terbatas hanya kepada nabi dari kalangan Bani Israel, melainkan juga nabi-nabi non-Israel, seperti Ismail, Hud, Saleh, dan Syu'aib. Setiap nabi yang diberi wahyu oleh Allah membawa syariat yang berbeda-beda. Umat Islam diperintahkan untuk mencari titik temu sejauh mungkin di antara umat yang beraneka ragam tersebut. Umat Islam bahkan disuruh mempelajari syariat-syariat sebelum Islam tersebut. Berangkat dari fakta-fakta normatif tersebut, kian terang perihal pengakuan Islam atas ajaran agama dan umat agama lain.

[21] Pesan dasar dari ajakan titik temu (Q. 3:64) adalah ajakan *tawhīd* untuk memahaesakan Allah dan tidak mensekutukan-Nya. Selanjutnya bahwa tidak ada pertentangan antar teks Kitab Suci, al-Quran, Taurat, dan Injil, serta agama-agama lainnya. Pesan dasar dari ajakan titik temu ini menurut mereka merupakan konsep kunci dan etika dalam beragama. Realitas pluralisme agama bukanlah kepingan perselisihan agama yang saling mengklaim kebenaran dan saling menyalahkan. Dalam keragaman agama bagi para pemikir Islam Liberal, ada kesetaraan kaum beriman atau sering disebut dengan paralelisme agama, yaitu paradigma keagamaan yang menyatakan setiap agama mempunyai jalan keselamatannya sendiri-sendiri, yang memiliki keabsahannya masing-masing.

[22] Menurut para pemikir Islam Liberal, sikap Islam terhadap golongan *ahl al-kitāb* cukup proporsional. Di satu sisi al-Qur'an tak ragu menyampaikan kritik terhadap Ahli Kitab. Sementara di sisi yang lain, Islam memberikan apresiasi terhadap keyakinan dan perilaku orang-orang Ahli Kitab. Ini menunjukkan obyektifitas Nabi Muhammad dalam memperlakukan atau menyikapi umat-umat sebelum Islam. Bahwa di antara Ahli Kitab ada yang berperilaku buruk sehingga perlu dikritik. Namun, tidak sedikit dari golongan Ahli Kitab yang menunjukkan budi pekerti luhur sehingga perlu diapresiasi. Jika ditelusuri, kebanyakan kecaman al-Qur'an terhadap Ahli Kitab diarahkan pada orang-orang Yahudi ketimbang orang Kristen. Ini bisa

Secara umum, istilah *ahl al-kitāb* merujuk kepada dua agama besar yang ada di jazirah Arab ketika Islam muncul, yakni Yahudi dan Kristen. Namun, beberapa ayat juga mengindikasikan agama lain yang berada di luar Jazirah seperti Sabean (*Shābi'īn*). Berangkat dari perluasan ini, beberapa ulama memperlebar makna *ahl al-kitāb* bukan hanya pada Yahudi dan Kristen, tapi juga pada agama-agama yang memiliki atau pernah memiliki kitab suci, seperti Majusi atau Zoroaster[23] —bahkan kemudian kepada semua agama-agama.

Perluasan makna *ahl al-kitāb* ini terus dipromosikan oleh para pemikir Islam Liberal. Nurcholish Madjid, misalnya, dalam kuliah-kuliah yang pernah disampaikannya di Paramadina era 1990-an menjustifikasi pandangannya tersebut dengan merujuk kepada pendapat Rasyid Ridla dan Abdul Hamid Hakim. Dengan pandangan ini, maka semua agama adalah *ahl al-kitāb*. Implikasi pandangan ini tentu sangat jauh, baik dalam hubungan legal formal seperti dalam perkawinan, hingga hubungan sosial budaya yang terjadi dalam kehidupan sehari-hari, dan telah menjadi fondasi teologi pluralisme dari para pemikir Islam Liberal.[24]

Dalam pandangan Islam ada banyak nabi dan rasul yang diutus Tuhan, dan boleh jadi bahwa agama-agama besar yang ada di dunia ini adalah agama yang diwahyukan Tuhan juga, dan disampaikan oleh seorang rasul yang tidak diceritakan dalam al-Qur'an. Dalam teologi Islam, Tuhan itu satu, manusia juga satu, dan karena itu esensi dari agama yang benar juga

---

dimaklumi, karena orang-orang Yahudi Madinah adalah yang melakukan kejahatan dan tipu daya. Jika kepada orang Kristen, Islam menunjukkan sikap hormatnya, maka terhadap orang-orang Yahudi Madinah al-Qur'an cenderung mengambil sikap keras. Padahal, ketika berada di Makkah Nabi Muhammad tak memiliki prasangka buruk tentang Yahudi. Sebaliknya, Nabi menyadari bahwa isi pesan yang dibawanya secara substansial sama dengan yang diterima Kaum Yahudi di Sina beberapa abad sebelumnya. Karena itu, pilihan untuk mengecam dan berperang dengan kaum Yahudi di Madinah sebenarnya tak dikehendaki Nabi Muhammad. Muhammad Rasyid Ridla berpendapat, yang dimaksud dengan orang Yahudi dan orang Musyrik yang memusuhi umat Islam adalah orang Yahudi Hijaz dan orang Musyrik Makkah. Keduanya kerap bekerja sama memerangi umat Islam. *Lihat*, Abdul Moqsith Ghazali, "Tafsir Atas Ahli Kitab dalam Al-Qur'an" Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[23] Luthfi Assyaukanie, "Ahlul Kitab Sepanjang Masa: Perilaku Islam terhadap Non-Muslim". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[24] Nurcholish Madjid, "*Ahl al-Kitāb*" dalam *Islam Agama Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 69-90.

satu. Karena pandangan inilah, umat Islam klasik bersikap terbuka dan menyerap berbagai kemajuan peradaban di sekitarnya tanpa rasa takut akan kehilangan identitas keislamannya. Sikap orang Islam yang sangat bersahabat dengan orang-orang Yahudi dan Kristen di Spanyol dalam mengembangkan sains merupakan bukti kosmopolitanisme kaum Muslim yang didasari oleh konsep *ahl al-kitāb* ini.



Lawan kita sebenarnya adalah gerakan fundamentalisme yang datang dari sudut manapun, apakah dari ideologi sekular maupun dari agama.

(Rachman 2009: 1461)

Samsu Rizal Panggabean, pengajar di FISIPOL Universitas Gadjah Mada. Ia memperoleh gelar MA dalam studi-studi perdamaian dari George Mason University, Virginia, AS. Ia kini memimpin Center for Security and Peace Studies (CSPS), UGM.

Pendapat lebih luas juga dikemukakan sejumlah ulama kontemporer. Muhammad Ali—ulama dari India—berpendapat, penganut agama Kristen, Yahudi, Majusi, Buddha, Hindu, dan Shikh, adalah *ahl al-kitāb.* Mereka tak termasuk *musyrikīn*, sebab mereka memeluk agama Allah.[25] Tatkala membebaskan Lembah Indus dan melihat orang-orang Hindu di kuil dan mereka juga mempunyai kitab suci, Muhammad ibn Qasim—panglima perang pada waktu itu— menyatakan bahwa kaum Hindu adalah *ahl al-kitāb*.[26] Muhammad Rasyid Ridla mengutip pendapat Ali ibn Abi Thalib menyatakan, orang Majusi juga *ahl al-kitāb*.

Tetapi *ahl al-kitāb* tak bisa hanya dibatasi kepada Yahudi dan Kristen. Orang Majusi, Shabiin, Hindu, Buddha, dan Konfusius bisa disebut *ahl al-kitāb*. Memang al-Qur'an tak menyebut kaum Brahma (Hindu),

[25]Abdul Moqsith Ghazali, "Tafsir atas Ahli Kitab dalam Al-Qur'an". Paper PSIK Universitas Paramadina. Belum diterbitkan.

[26] Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban,* h. Lxxix, dan 189-190.

Buddha, dan pengikut Konfusius. Ini karena soal teknis belaka. Bahwa di samping karena Yahudi, Kristen, dan Shabiin menjadi teman dialog awal al-Qur'an, juga karena secara geografis kelompok-kelompok itu yang paling dekat dengan pusat wahyu. Orang-orang Arab belum mengadakan perjalanan ke India, Jepang, dan China sehingga agama-agama seperti Hindu, Buddha, dan Konfusius tak dikenal. Al-Qur'an tak mungkin menyebut agama-agama yang asing di telinga orang Arab. Ketika Islam berkembang ke negeri-negeri lain dan berjumpa dengan beragam agama, maka penyebutan *ahl al-kitāb* itu mestinya mencakup pada pengikut Hindu, Buddha, dan Konfusius.[27]

Sementara itu, kalangan Islam Eksklusif sering menegaskan bahwa *ahl al-kitāb* sebagai kafir. Pandangan ini terus menguatkan pemikiran anti-pluralisme. Para pemikir Islam Liberal telah membongkar pandangan Islam Eksklusif ini dengan menegaskan bahwa al-Qur'an tak pernah langsung memberikan predikat kafir (dengan kata sifat/*ism fā'il*) kepada *ahl al-kitāb*. Memang ada beberapa predikat kafir yang secara tidak lagsung ditujukan kepada mereka. Tetapi beberapa predikat ini selalu disertai dengan ungkapan-ungkapan pengecualian seperti ungkapan "sebagian", "kecuali" dan sebagainya. Banyak kata kekafiran (kata benda/*mashdar*) yang dinisbatkan kepada mereka, tetapi dibarengi dengan ungkapan eksepsional seperti itu (Q. 2:105; 12:109; 5:78 & 110; 59:2; 98:1&6; 3:69-71&110). Kekafiran semacam ini juga berlaku bagi orang Islam. Di pihak lain, al-Qur'an secara eksplisit membedakan antara golongan *kuffār* (plural dari kata *kāfir*) dan *ahl al-kitāb* (Q. 5:56). Ini semua menunjukkan bahwa al-Qur'an tak pernah menetapkan ahli kitab sebagi kafir.[28]

Argumen tersebut menegaskan bahwa istilah *ahl al-kitāb* digunakan al-Qur'an untuk membedakan orang-orang Yahudi dan Kristen dari penduduk Makkah yang dianggap sebagai "orang-orang kafir" atau "orang-orang musyrik." Istilah "kafir" dan "musyrik" sebetulnya lebih umum, dan tak bisa disandingkan dengan *ahl al-kitāb*. Secara harfiah, istilah *kāfir* berarti "orang yang tertutupi imannya" atau "orang yang telah

[27] Abdul Moqsith Ghazali, "Tafsir atas Ahli Kitab dalam al-Qur'an". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Paper belum diterbitkan.

[28] Periksa Farid Esack, *Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan Yang Tertindas*, h. 206-207.

buta mata hatinya." Al-Qur'an menganggap orang-orang Islam yang tak pandai bersyukur sebagai *kāfir.*[29]

Al-Qur'an membagi umat yang pernah disapanya menjadi tiga golongan. *Pertama,* mereka yang membangkang Nabi terdahulu dan juga Nabi saw. Mereka ini diancam akan mendapatkan "kemurkaan di atas kemurkaan", setimpal dengan dua kali pembangkangnya, yakni kepada Nabi Muhammad dan Nabi terdahulu (Q. 2:90). *Kedua,* ahli kitab yang pasca datangnya Nabi menerima risalah beliau dan bergabung dengan komunitas Muslim. Mereka dijanjikan Allah akan mendapatkan pahala dua kali (*marratayn*) karena dua kali keimanannya, yakni kepada Nabi terdahulu dan juga Nabi Muhammad. Dengan kata lain, kelompok ini adalah ahli kitab yang telah menjadi Muslim atau masuk Islam (Q. 28:54). *Ketiga,* ahli kitab yang beriman kepada nabi terdahulu, tapi tidak bergabung dengan komunitas Nabi Muhammad. Al-Qur'an mengakui secara eksplisit keimanan mereka (Q. 3:113-114).

Banyak mufasir eksklusif bersikeras mengatakan bahwa kelompok ahli kitab yang ditunjuk ayat ini adalah ahli kitab yang telah masuk Islam (kelompok *kedua*). Tetapi penafsiran ini sama sekali tidak berdasar karena soal *ahl al-kitāb* yang telah masuk Islam, al-Qur'an telah menyebutkanya di tempat lain (Q. 28:54). Dengan demikian, tak ada alasan untuk membatalkan ayat-ayat inklusif-pluralis dengan berbagai ayat yang mengait-ngaitkan ahl kitab dengan kekafiran.[30]

Sebaliknya, para *ahl al-kitāb* sebagai orang beriman memiliki posisi di hadapan Tuhan sebagaimana seorang Muslim yang menerima wahyu dari Tuhan (konsep kesetaraan kaum beriman). Konsep *ahl al-kitāb* yang berkali-kali disebut dalam al-Qur'an, harus dipahami sebagai konsep yang hidup dan dapat dikembangkan menjadi konsep—meminjam istilah Arkoun—"masyarakat Kitab" (*the societies of the book*) dengan tujuan menemukan horison baru dalam mendekati konsep pewahyuan dalam tradisi Yahudi dan Kristen. *Ahl al-kitāb* harus dipahami sebagai konsep yang universal, meluas dan melampaui batas-batas sejarah (*historical boundaries*) serta makna literal. Lebih dari itu, konsep *ahl al-kitāb* harus diletakkan dalam konteks kekinian yang memiliki jangkauan

[29] Luthfi Assyaukanie, "Ahlul Kitab Sepanjang Masa: Perilaku Islam Terhadap Non-Muslim". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[30] Cecep Ramli Bihar Anwar, "Menyegarkan Wacana Ahli Kitab", www. Islamlib. com

masa depan sehingga mampu merespons tantangan dunia yang serba pluralistik ini.[31]

Al-Qur'an sendiri menggunakan sebutan *ahl al-kitāb* terhadap orang-orang Yahudi dan Kristen guna menunjukkan keakraban. *Ahl* dalam Bahasa Arab merujuk pada hubungan keluarga, di mana tidak ada hubungan antarmanusia dengan sesamanya yang lebih dekat dari hubungan keluarga. Al-Qur'an tampaknya ingin menjelaskan bahwa antara umat Islam, Yahudi, dan Kristen terjalin hubungan yang erat bagaikan sebuah keluarga. Untuk memperkuat penegasan tersebut, yaitu agar jalinan kekeluargaan tidak terputus, banyak sekali ditemukan anjuran dalam al-Qur'an untuk berlaku baik terhadap *ahl al-kitāb.* Al-Qur'an bahkan mengajak mereka untuk menyatukan pandangan dalam rangka mencari titik temu pandangan ketuhanan (monoteisme). Di tambah lagi, Nabi Muhammad tidak henti-hentinya menjelaskan bahwa al-Qur'an pada dasarnya sejalan dan meneruskan ajaran-ajaran Taurat dan Injil.

Di samping itu, dalam al-Qur'an pada beberapa bagian ditunjukkan kesaksian para ahli kitab akan kebenaran al-Qur'an, dan untuk itu hubungan baik dengan mereka harus dijaga dan dipertahankan. Ayat-ayat dalam al-Qur'an yang dimaksud antara lain (Q. 10:94), "*Maka jika kamu (Muhammad) berada dalam keragu-raguan tentang yang kami turunkan kepadamu, maka tanyakanlah pada orang-orang yang membaca kitab sebelum kamu. Sesungguhnya telah datang kebenaran kepadamu dari Tuhanmu, sebab itu janganlah sekali-kali kamu termasuk orang yang ragu-ragu*". Pada ayat lain al-Qur'an memerintahkan agar hubungan antarumat Islam dan para ahli kitab dapat terpelihara sebaik-baiknya (Q. 29:46). "*Dan janganlah kamu berdebat dengan* ahl al-kitāb*, melainkan dengan cara yang paling baik, kecuali dengan orang-orang zalim di antara mereka, dan katakanlah, 'Kami telah beriman kepada (kitab-kitab) yang di turunkan kepada kami dan diturunkan kepadamu; <u>Tuhan kami dan Tuhanmu adalah satu</u>; dan hanya kepada-Nya kami berserah diri*".

Khusus terhadap agama Kristen dari *ahl al-kitāb*, al-Qur'an memuji sikap sebagian dari mereka yang menunjukkan keakraban dan persahabatan (Q. 5:82). Terciptanya keakraban terbukti dari perkawinan Nabi dengan Maria al-Qibtiyah, yang sebelumnya beragama Kristen Koptik

---

[31] *Lihat*, Tim Perumus Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Tafsir Tematik Al-Qur'anTentang Hubungan Sosial Antar Umat Beragama*, h. 125-130.

(Mesir). Ini menggambarkan keakraban hubungan antara Kristen dan Islam. Bertitik tolak dari bukti tersebut, para pemikir Islam Liberal berkesimpulan bahwa pada dasarnya, agama Kristen tidak bertentangan dengan ajaran Islam.

Kesimpulannya, keakraban yang terjalin antara Islam pada masa formatifnya dan umat beragama lain (terutama Yahudi dan Kristen) telah membuktikan keterbukaan Islam pada agama-agama lain.[32] Hal ini terbukti dari inklusifnya al-Qur'an mengenai *ahl al-kitāb* merupakan prinsip Islam yang amat penting untuk dipahami dalam rangka membangun hubungan antarumat beragama. Indikator pentingnya prinsip ini dapat ditemukan di dalam beberapa ayat al-Qur'an yang telah ditafsirkan secara historis. Konsep ini memiliki dampak positif ketika diekspresikan dalam kehidupan sosial-politik masyarakat Islam, sehingga, memungkinkan kaum Muslim untuk menerima kehadiran dan mengakui eksistensi komunitas dari agama lain.

Dampak konsep *ahl al-kitāb* ini sangat terasa dalam perkembangan kultur dan peradaban Islam. Sebagai contoh penaklukan atas Spanyol pada tahun 711, selama 500 tahun berkuasa penguasa Muslim dapat menjadikan Spanyol sebagai bumi tiga agama yang berbeda tetapi satu peradaban. Komunitas Muslim, Kristen, Yahudi bekerjasama membangun peradaban yang paling berjaya pada waktu itu, dengan fondasi kebebasan beragama.[33] Kebebasan beragama adalah kebebasan seseorang untuk memilih dan mengungkapkan keyakinan agama tanpa ditekan atau didiskreditkan atas pilihan tersebut.

Berikut akan dianalisis pandangan Islam mengenai konsep-konsep dasar lain yang telah membentuk konsep teologi agama-agama dalam Islam. Konsep yang akan dianalisis (yang *ketiga*) adalah kebebasan beragama.

Kebebasan Beragama

Hak untuk beragama dan berkepercayaan merupakan persoalan krusial dalam agama-agama dan kepercayaan. Masalah ini terus mengundang perdebatan di kalangan pemikir Islam tentang hak seseorang boleh

[32] *Lihat*, Alwi Shihab, *Membedah Islam di Barat Menepis Tudingan Meluruskan Kesalahpahaman*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2004), h. 97-99

[33] *Lihat,* Vivian B. Mann *et.all.* (ed.), *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain* (New York: The Jewish Museum, 1992).

beragama ataupun tidak beragama—dan yang lebih penting lagi adalah ketika seseorang masuk ke dalam satu agama, maka apakah dia juga bebas memilih mazhab tertentu dalam agama tersebut. Atau sebaliknya, dia bebas untuk tidak terikat sama sekali dengan mazhab apa pun yang dianggap benar dan ortodoks.[34]



Masyarakat yang baik adalah masyarakat yang religius, taat mengamalkan ajaran agama mereka berdasarkan kesadaran yang mendalam yang tertanam dalam lubuk hati; bukan karena terpaksa atau takut pada aturan penguasa. Karena itu, kewajiban mengajarkan agama dan menanamkan nilai-nilai agama terpulang kepada institusi keluarga dan masyarkat. Negara dan pemerintah cukup memberikan fasilitas dan kepastian hukum agar masyarakat bebas menjalankan ajaran agamanya dengan seksama.

(Rachman 2009: 1475)

Siti Musdah Mulia, Ketua Umum Indonesian Conference on Religion and Peace (ICRP), Jakarta. Ia juga pernah mengepalai Proyek Kesetaraan Jender Departemen Agama. Pada 5 Maret 2007 ia menerima penghargaan "International Women of Courage" dari kementerian Luar Negeri Amerika Serikat.

Al-Qur'an sendiri memandang persoalan hak beragama sebagai sesuatu yang sangat penting bagi manusia. Hal ini menyangkut pilihan manusia yang paling hakiki untuk percaya atau tidak percaya, iman atau tidak beriman kepada sesuatu yang dipandang ultim dalam kehidupan ini. Ultim karena beragama atau tidak beragama tidak sekadar menyangkut keyakinan, tetapi lebih dari itu keputusan imani ini menyangkut menyangkut soal jalan hidup dan akan berujung pada masalah kematian dan pertanggungjawaban di akhirat (masalah eskatologis dan soteriologis).[35] Islam mengungkapkan ini dengan pernyataan yang sangat lugas dan tegas sebagaimana tertuang dalam al-Qur'an, "*Tidak ada paksaan dalam agama sesungguhnya telah jelas yang benar dari yang salah*" (Q. 2:256).

[34] Ulil Abshar Abdalla, "Membela Kebebasan", dalam Hamid Basyaib, *Membela Kebebasan Percakapan tentang Demokrasi Liberal* (Jakarta: Freedom Institute, 2006), h. 281-282.

[35] Zakiyuddin Baidhawi, *Kredo Kebebasan Beragama* (Jakarta: PSAP, 2005), h. 26.

Menurut keterangan sebab turunnya *(asbāb al-nuzūl),* ayat ini diturunkan kepada penduduk Anshar di Madinah. Pada saat itu, banyak dijumpai di kalangan penduduk Anshar yang memiliki anak-anak, baik laki-laki maupun perempuan, dan mereka telah menjadikan anak-anak mereka penganut agama Yahudi atau Nasrani, dua agama yang telah mendahului Islam. Ketika Allah menyampaikan risalah Islam kepada nabi Muhammad dan umatnya, penduduk Anshar ini mempunyai keinginan untuk memaksa anak-anak mereka yang sudah beragama Yahudi dan Kristen itu agar masuk dan memeluk agama baru, Islam. Sebagai jawaban dan penjelasan atas keinginan mereka untuk mengonversi putra-putri kepada Islam, kemudian turunlah ayat ini. Intinya, Allah melarang mereka melakukan pemurtadan secara paksa terhadap anak-anak tersebut agar pindah ke agama Islam.

Ayat ke-256 dalam surat al-Baqarah (2) ini, patut menjadi perhatian agar dalam dakwah dapat mempertimbangkan aspek toleransi dan kasih sayang yang telah digariskan oleh Tuhan dan Rasul-Nya. Tidak diperkenankan adanya paksaan, karena sesungguhnya antara kebaikan dan kezaliman sudah jelas. Memaksakan kehendak untuk beragama bukanlah hak manusia. Sebab permasalahan iman seseorang harus betul-betul berangkat dari kesadaran hati yang tulus, ikhlas, dan tanpa paksaan siapa pun. Memaksa manusia untuk beriman, selain berlawanan dengan kebebasan manusia, juga bertentangan dengan kehendak dan iradah Allah. Karena pada dasarnya agama itu satu, tetapi syariatnya berbeda-beda.

> Sehingga jangan memaksa seseorang memeluk agama Islam karena agama ini begitu nyata dan terang, dan argumen serta pikiran yang menopangnya demikian kuat dan meyakinkan, sehingga tidak perlu memaksa siapa pun untuk memasukinya. Barangsiapa menerima hidayah Allah dan membuka hatinya terhadap kebenaran dan punya kebijaksanaan untuk mengerti argumen, maka ia akan menerimanya dengan sukarela. Tetapi apabila seseorang demikian buta sehingga tidak melihat alasannya (dipaksa masuk Islam) maka masuk Islamnya akan sia-sia saja.[36]

Tuhan tidak menetapkan paksaan untuk memeluk Islam, melainkan menyerahkannya kepada kebebasan memilih. Ayat al-Qur'an, "*Dan*

---

[36] Zainun Kamal, "Kebebasan Beragama dalam Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya?" (Q. 10:99) sepenuhnya menguatkan pandangan ini. Sekiranya menurut kebijaksanaan Tuhan, manusia harus dipaksa memeluk suatu agama, maka Tuhan akan menciptakan manusia semua dalam satu agama. Tetapi, Tuhan tidak berbuat demikian, dan membiarkan seluruhnya pada penerimaan sukarela manusia sendiri. Kebijaksanaan ini menurut mereka dijelaskan dengan ayat berikut, *"Dan kalau Allah menghendaki, niscaya Dia jadikan kamu (semua) satu umat; tetapi (Dia bermaksud hendak) menguji kamu atas apa yang dianugerahkan-Nya kepada kamu: maka berlomba-lombalah kamu dalam kebajikan. Kepada Allah kamu semua akan kembali. Dialah yang akan menunjukkan kepada kamu kebenaran dan Dia akan menerangkan kepada kamu apa-apa yang kamu perselisihkan"* (Q. 16: 93).

Ayat yang berbunyi, "Tidak ada paksaan dalam beragama" merupakan prinsip al-Qur'an tentang kebebasan beragama/berkepercayaan. Manusia mendapatkan kebebasan dari Allah untuk memilih beragama atau tidak beragama. Itu berarti konsekuensinya, Islam toleran atas keberadaan agama-agama dan pengikut-pengikut lainnya serta memberikan hak hidup bagi mereka untuk sama-sama berkembang. Karenanya, tidak bisa dibenarkan jika kaum Muslim melakukan intimidasi atas nama iman atas penganut agama-agama lain.

Ayat tentang tidak ada paksaan dalam hal beragama dan ber-kepercayaan ini mengandung dua sudut pandang hukum. *Pertama*, hukum agama mengarisbawahi tidak boleh ada paksaan sedikit pun untuk beragama. *Kedua*, hukum agama melarang membebani atau menekan manusia untuk beriman dan berkeyakinan dalam situasi terpaksa. Sesuai dengan hakikat pembentukan iman, paksaan akan menyebabkan manusia bekerja di bawah pengaruh eksternal, bukan dorongan keyakinan batin atau nurani.[37]

Dengan demikian, ayat yang menjelaskan "tidak ada paksaan dalam beragama" dengan gamblang menerangkan konsep kebebasan beragama dalam ajaran Islam. Agama Islam tidak dipaksakan kepada siapa pun karena memang tidak bisa dan tidak boleh. Tidaklah benar tindakan memaksa seseorang memeluk sesuatu agama, dan tidak praktis pula.

[37] Zakiyuddin Baidhawi, *Kredo Kebebasan Beragama*, h. 32.

Islam tidak membenarkan cara itu, bahkan mengutuknya. Pemaksaan menghancurkan seluruh konsep tanggung jawab yang didasarkan pada fakta bahwa kehidupan duniawi seorang manusia merupakan satu ujian di mana ia diberi kebebasan untuk memilih. Ironisnya, biasanya seseorang yang berada dalam agama tertentu ditekan dan dipaksa untuk mengikuti pendapat dan keyakinan resmi. Kalau ada yang berbeda dari pendapat dan keyakinan resmi dia akan dimusuhi, bahkan dimurtadkan. Padahal tidak ada satu ayat pun dari al-Qur'an yang menyatakan bahwa seseorang yang murtad, berpindah agama, atau sesat keyakinan dan pemikiran, ia harus dipaksa atau dihukum dengan hukum tertentu.



Masalah agama dan sekularisasi, benturannya bukan pada masalah substansi agamanya, tetapi bagaimana ekspresi-ekspresi kultural itu digunakan untuk merepresentasikan agama. Tentu saja upaya semacam itu mempunyai keterbatasan ruang dan waktu. Karena itu, proses sekularisasi dilakukan demi membongkar bias-bias ruang dan waktu dan mengambil lagi nilai-nilai substantif dari agama agar dapat diaplikasikan di dalam sebuah masyarakat yang sangat majemuk yang tengah kita hadapi.

(Rachman 2009: 1491)

Siti Ruhaini Dzuhayatin, mantan Direktur Pusat Studi Wanita (PSW) Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Ia pemerhati masalah Islam, demokrasi, HAM, dan jender yang juga mengajar di UIN Sunan Kalijaga.

Dalam catatan sejarah fikih, *riddah* (hukum murtad) dalam praktiknya lebih banyak menjadi racun pembunuh bagi benih-benih kreativitas intelektual para ulama. Tuduhan murtad, bid'ah, khurafat dan kafir telah menyeret banyak ulama yang pada kemudian hari dianggap pahlawan dalam disiplin ilmu tertentu, misalnya Abu Husain al-Hallaj dan Imam Abu Ishaq. Konsep *riddah* semacam ini pada zaman sekarang harus dipertanyakan karena bertentangan dengan wacana kebebasan beragama yang pada dasarnya diakui oleh al-Qur'an.

Karenanya kandungan ayat *lā ikrāha fī al-dīn* (tidak ada paksaan dalam beragama) menunjukkan bahwa Islam sama sekali jauh dari penetrasi dakwah melalui kekerasan. Artinya ayat ini menolak asumsi bahwa agama

yang dibawa nabi Muhammad itu boleh disebarkan dengan kekerasan. Nabi menyampaikan risalahnya dengan kasih sayang dan tidak pernah membenarkan atau menganjurkan pemaksaan dan sikap agresif untuk mengislamkan orang. Bagaimana mungkin beliau akan membenarkan cara yang jahat dan tidak alami itu dalam mengislamkan orang, sedang Nabi sendiri berjuang menentang sistem pemaksaan itu selama 23 tahun. Orang-orang Quraisy Makkah telah berusaha dengan segala daya untuk dengan paksa memalingkan Nabi dari agamanya dan kembali kepada kepercayaan mereka; bahkan mereka memaksa Nabi meninggalkan negerinya, tetapi tidak pernah Nabi menyerah pada rencana-rencana agresi mereka dan beliau terus menjalankan agamanya.

Di Madinah Nabi membela prinsip menentang agresi dan menunjukkan: bahwa melarang orang menjalankan agama mereka atau memaksa orang menganut agama lain adalah sama sekali salah. Oleh karena itu, pencerahan al-Qur'an yang melarang pemaksaan agama (Q.2:256), penodaan agama dan melarang pengrusakan sarana atau aset milik agama lain adalah bentuk kearifan Tuhan dalam membangun peradaban kebebasan beragama (Q. 6:108).[38] Negara Madinah yang berdasarkan Piagam Madinah, sebuah negara mini yang disemaikan Nabi Muhammad, adalah sebuah *prototipe* negara pluralis-moderat yang menghargai hak-hak asasi manusia. Di negara mini itu terdapat komunitas Muslim (1500 orang), kaum Yahudi (4000 orang), dan kaum musyrik Arab (4500 orang). Masing-masing komunitas dapat hidup berdampingan secara damai. Karena itu sebenarnya Piagam Madinah dapat dijadikan sebagai sumber moral yang memungkinkan dasar teologis atas penerimaan konstitusi modern yang lebih baik dalam hal pembagian kekuasaan.[39]

Sebagai ajaran yang kosmopolit, Islam tidak berwatak natif.[40] Artinya, Islam tidak pernah melarang umatnya untuk berhubungan dengan komunitas lain. Islam juga tidak pernah mengajarkan kepada umatnya

---

[38] Fauzul Iman, "Kebebasan Beragama di Indonesia: Antara Ajaran dan Pengalaman Empiris". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

[39] *Lihat*, Ali Bulac, "Piagam Madinah" dalam Charles Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global* (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 254-84.

[40] Abu Yasid, *Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman Islam sebagai Ajaran Universal* (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 37.

untuk memaksa orang lain agar memeluk Islam. Islam justru mengutuk tindakan pemaksaan dalam bentuk apa pun, termasuk pemaksaan untuk menganut suatu agama atau kepercayaan tertentu. Kebebasan beragama yang dipolakan al-Qur'an sangat sejalan dengan fitrah manusia yang secara hakiki menginginkan kebebasan. Tuhan yang menciptakan fitrah manusia tentu sangat memahami bahwa manusia tidak akan berdaya apabila dipaksa untuk menerima ajaran-Nya. Metode penetapan hukum Tuhan yang secara bertahap diajarkan al-Qur'an adalah bukti kemahaadilan Tuhan dalam menerapkan kebebasan. Metode ini sekaligus merupakan pendidikan bagi manusia dalam upaya menerapkan kehidupan demokrasi dalam masyarakat. Tuhan mengetahui bahwa masalah pilihan beragama adalah masalah nurani manusia yang korelasinya berhadapan dengan fanomena empirisisme kehidupan manusia itu sendiri.

Dengan tegas, al-Qur'an lebih menganjurkan untuk saling "berkenalan", "bersahabat" (*li-ta'ārafū*), "berdialog" (*jādilhum billatī hiya aẖsan*), dan tidak memerlukan pemaksaan untuk menganut agama tertentu termasuk agama Islam (*lā ikrāha fī al-dīn*).[41] Sikap Islam terhadap hubungan antaragama ini menurut mereka jauh melebihi dari pada sekadar toleransi.[42] Islam meyakini keberadaan agama-agama lain, dan mengajak para penganut agama-agama lain untuk bersama-sama mencari dan mendapatkan titik temu, *common platform*, *common ground* di antara semua agama dalam menjunjung tinggi prinsip-prinsip ketuhanan dan kemanusiaan.

Islam menegaskan kebebasan beragama/berkeyakinan, dan mengakui hak-hak seluruh umat beragama, termasuk hak-hak minoritas non-Muslim. Berikut akan dianalisis pandangan Islam mengenai konsep-konsep dasar lain yang telah membentuk konsep teologi agama-agama dalam Islam. Konsep yang akan dianalisis (yang *keempat*) adalah hak-hak minoritas non-Muslim.

Hak-hak Minoritas non-Muslim

Ada banyak ayat al-Qur'an yang diwahyukan setelah hijrah ke Madinah pada 622 M yang menekankan kohesi internal komunitas Muslim, dan

[41] Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan atas Wacana Islam Kontemporer* (Bandung: Mizan, 2000), h. 75-79.

[42] Ulfat 'Azizus Samad, *Islam dan Kristen dalam Perspektif Ilmu Perbandingan Agama* (Jakarta: Serambi, 2000), h. 118.

berusaha membedakannya dari komunitas-komunitas lain dalam terma-terma permusuhan dan antagonistik. Selama masa Madinah, al-Qur'an berulang-ulang memerintahkan umat Islam untuk saling menolong antara satu dengan yang lain, dan untuk tidak tolong menolong dengan non-Muslim, serta memerangi mereka yang berkawan dan bersekutu dengan non-Muslim. Sehingga ayat-ayat al-Qur'an (Q. 3:28; 4:144; 8:72-73; 9:23 dan 71; dan 60:1) mewajibkan umat Islam menghindari kaum kafir sebagai *awliyā'* (kawan, pendukung) serta memerintahkan pertemanan dan mendorong kerja sama di antara umat Islam sendiri. Demikian pula Q. 5:51 menginstruksikan kaum Muslim untuk tidak mengambil kaum Yahudi dan Kristen sebagai pelindung *(awliyā'),* seperti mereka memperlakukan umat Islam yang lain, dan barang siapa (orang Muslim) yang bekerjasama dengan mereka (untuk berkawan), maka ia menjadi salah seorang dari golongan mereka.[43]

Dengan demikian, perbedaan-perbedaan yang mengarah kepada diskriminasi sangat menonjol dalam hukum Islam. Dalam dinasti Utsmaniyah terdapat kisah yang menarik disimak, yaitu tatkala raja hendak membunuh orang-orang Kristen, karena mereka bertarung dengan penduduk al-Bunduqiyah, As'ad Zamah, mufti pada waktu itu menentang keras kebijakan raja. Bahkan bila raja bersikeras akan membunuh orang-orang Kristen, sang mufti mengancam akan mendongkel kekuasaannya, karena secara nyata telah melanggar hak perlindungan kaum Muslim terhadap *ahl al-dzimmah.*[44]

Dzimmah berarti perjanjian, keamanan dan jaminan. *Ahl al-dzimmah* secara etimologis berarti orang yang terikat pada perjanjian. Kalimat tersebut mengisyaratkan bahwa mereka adalah orang-orang yang terikat dengan janji Allah, Rasul-Nya dan kaum Muslim, untuk dapat hidup dibawah panji Islam dengan aman dan tentram. Konsep *ahl al-dzimmah* merupakan cikal bakal munculnya diskriminasi terhadap non-Muslim. Dalam kitab-kitab fikih, *ahl al-dzimmah* adalah komunitas non-Muslim yang melakukan kesepakatan untuk hidup di bawah tanggung jawab dan jaminan kaum Muslim. Mereka mendapat perlindungan dan keamanan. Mereka juga mendapatkan hak

[43] Abdullahi Ahmed An-Naim, *Dekonstruksi Syariah Wacana Kebebasan Sipil Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam* (Yogyakarta: LKiS, 1994), h. 273-274.

[44] Mun'im A. Sirry (ed.) *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2005), h. 148.

hidup dan tempat tinggal di tengah-tengah komunitas Muslim. Dalam kitab-kitab fikih *ahl al-dzimmah* merupakan kalangan yang dituntut dengan sejumlah kewajiban, tapi tidak mendapatkan hak yang sejajar dan setara sebagai komunitas Muslim. Atas dasar ini, *ahl al-dzimmah* sering disebut sebagai kelompok warganegara kelas dua.

Konsep *ahl al-dzimmah* perlu ditinjau kembali. Terdapat perbedaan yang tajam antara semangat yang dibawa al-Qur'an dan Hadis Nabi untuk memberikan perlindungan terhadap *ahl al-dzimmah* di satu sisi, dan di sisi lain nuansa fikih yang cenderung mendiskriminasi mereka.

Persoalan mengenai hak-hak non-Muslim merupakan permasalahan yang tidak pernah selesai. Ada kecenderungan di sebagian orang yang berpendapat bahwa diskriminasi atas dasar agama telah menjadi salah satu sumber konflik bahkan perang antarsesama manusia. Kekhawatiran ini didukung oleh realitas adanya gerakan kaum Islam Fundamentalis atau Islam Radikal yang selalu bersemangat untuk menghancurkan pihak agama lain. Ini dipertegas dengan istilah-istilah yang muncul dalam fikih lama, tapi masih menjadi wacana pada masa modern ini, yaitu *dār al-ḫarb* (daerah perang) dan *dār al-Islām* (daerah damai) dalam literatur-literatur Islam, di mana masih kuatnya keyakinan bahwa *dār al-ḫarb* tidak dilindungi hukum (menurut perspektif hukum Islam). *Dār al-Islām* tetap harus berjihad hingga *dār al-ḫarb* lenyap dan masyarakat yang beragama lain yang masih ingin tetap berpegang pada agamanya sebagai penganut agama tersendiri akan dibiarkan, tetapi mereka harus menjalankan beberapa kewajiban yang tidak ringan, antara lain harus tunduk kepada aturan-aturan Islam dan tinggal di daerah *dār al-islām* dengan terikat kepada hukum masyarakat Islam, sebagai penduduk yang harus membayar pajak kepada masyarakat Islam.[45]

Oleh karenanya, pemikir Islam harus mengembalikan konsep *ahl al-dzimmah* pada semangat awalnya, yaitu sebagai pembelaan dan perlindungan terhadap non-Muslim. Sikap seperti ini merupakan komitmen utama al-Qur'an untuk menghormati setiap keturunan Adam dan bersikap egaliter kepada sesama manusia, karena mereka diciptakan dari satu asal-muasal. Dalam sejumlah Hadis, Nabi sebenarnya memberikan pandangan yang amat toleran terhadap *ahl al-dzimmah*,

[45] Majid Khadduri, *Islam Agama Perang?* (Yogyakarta: Karunia Terindah, 2004), h. 78-79.

di antaranya, *Barang siapa menyakiti seorang* dzimmī, *maka saya adalah musuhnya. Dan barang siapa menjadi musuh saya, maka saya akan memusuhinya di hari Kiamat.* Dalam Hadis lain disebutkan, *Barang siapa membunuh salah seorang dari* ahl al-dzimmah, *maka ia diharamkan dari indahnya surga.*[46]

Pandangan di atas menunjukkan bahwa perbedaan agama tidak menyebabkan adanya perlakuan yang diskriminatif terhadap agama lain. Setiap masyarakat yang bermukim di daerah kekuasaan Islam dan mengakui prinsip-prinsip dasar kenegaraan Islam, merupakan warganegara yang berhak mendapatkan perlakuan yang sama. Hanya saja warganegara yang satu dan integral itu, menurut aspek akidah dibedakan menjadi warganegara muslim dan non-Muslim *(ahl al-dzimmah)*. Namun, secara teknis, perlakuan terhadap mereka tetap sama dengan warganegara Muslim. Mereka mempunyai hak dan kewajiban yang sama sebagai warganegara. Bahkan seorang Abul A'la al-Maududi—tokoh "fundamentalis" Islam— mengatakan bahwa, "Darah seorang *dzimmī* sama nilainya dengan darah seorang Muslim. Apabila seorang Muslim melakukan pembunuhan terhadap seorang *dzimmī,* ia harus di-*qishāsh* seperti halnya apabila ia membunuh seorang Muslim."[47] Menurutnya, sesuatu yang terlarang bagi umat Islam dalam undang-undang yang berlaku, bisa saja merupakan sesuatu yang dibolehkan bagi non-Muslim dalam undang-undang mereka. Sebagai contoh, umpamanya mereka dibolehkan menikah tanpa saksi atau menikah tanpa maskawin, atau menikah pada masa iddah atau menikahi mahramnya sendiri. Maka dengan sendirinya negara Islam harus membolehkannya, seperti yang terjadi pada masa Khulafaur Rasyidin dan masa-masa berikutnya.

---

[46] Mun'im A. Sirry (ed.), *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, h. 149.

[47]Maududi merumuskan sebuah karya tentang "Hak-hak non-Muslim" untuk memberikan sumbangsih bagi krisis Pakistan yang saat itu kesulitan membuat undang-undang ajaran Islam yang jelas mengenai batas-batas hak warganegaranya yang Muslim dan non-Muslim pada 1947—permulaan merdekanya negara tersebut. Dengan meramu sumber-sumber karya Imam Hanafi yang menjadi anutan warga Pakistan, Maududi melahirkan karya ini, dan telah menjadi tipikal pandangan Islam konservatif dan fundamentalis.

Lihat, Abul A'la al-Maududi, *Hak-hak Minoritas non-Muslim dalam Negara Islam* (Bandung: Sinar Baru, 1993), h. 16-39.

Umat Islam perlu belajar dari sejarah Nabi, dan awal perkembangan Islam. Dalam sejarah politik umat Islam, kelompok minoritas non-Muslim seakan-akan berada dalam surga dan mendapat penghormatan sangat tinggi. Ini berkat konsep toleransi Islam, di samping konsep Islam tentang kontinuitas agama-agama. Orang-orang Muslim menyimpan rasa dekat atau afinitas tertentu kepada mereka (non-Muslim).[48] Islam adalah agama yang menjadi rahmat bagi seru sekalian alam. Rahmat Islam tersebut terbukti secara historis sejak empat belas abad lalu sampai saat ini. Bahwa tidak sedikit golongan minoritas non-Muslim yang dapat bernapas lega serta menikmati perdamaian, persaudaraan dan persamaan di negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam.

Menengok sejarah Nabi, menurut para pemikir Islam Liberal, kita akan menemukan bahwasannya tatkala Nabi menegakkan kekuasaan Islam di Madinah, tugas pertama kenegaraan yang beliau kerjakan, dalam rangka menjalin hubungan harmonis dengan warganegara non-Muslim adalah mengikat perjanjian dengan kabilah-kabilah sekitarnya yang masih enggan memeluk Islam. Di antara mereka terdapat golongan Yahudi dan Kristen. Terhadap mereka, Nabi mendudukkannya sejajar dalam konteks kewarganegaraan dengan mayoritas Muslim yang berkuasa saat itu. Sebagai warganegara, mereka diperlakukan sama dalam hak dan kewajiban, tanpa ada praktik-praktik diskriminatif, intimidatif dan kesombongan superioritas di hadapan mereka.

Dari analisis sejarah Nabi tampak jelas bahwa Islam tidak mengenal terminologi minoritas non-Muslim yang boleh didiskriminasi pada saat kaum Muslim berkuasa. Pernyataan tersebut dapat diperkuat dan dipertegas dari kandungan Q. 60:8, *"Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangi kamu karena agama, dan tidak pula mengusirmu dari negerimu*".

Dari sini dapat diambil kesimpulan bahwa al-Qur'an dengan tegas memerintahkan agar berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang non-Muslim, dan Islam menghalalkan untuk menikahi perempuan-perempuan merdeka *ahl al-dzimmah*, juga menghalalkan sembelihan mereka (Q. 5:5). Bagi mereka sangat jelas, bahwa Islam membolehkan berdirinya masyarakat dunia, yang di dalamnya tidak ada pengasingan oleh orang Islam terhadap pemeluk agama lain, dan tidak ada penghalang

[48] Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban,* h. 220.

bagi pemeluk agama yang berbeda yang berada di bawah naungan masyarakat Islam untuk hidup dan beraktivitas.[49] Sehingga, tidak ada pertentangan antara konsep Islam mengenai *ahl al-dzimmah* dengan konsep kewarganegaraan. Bahkan konsep *ahl al-dzimmah* sejalan dengan



Keimanan tidak membatasi seseorang untuk berbuat baik pada "yang lain". Banyak sumber Islam seperti sejarah Nabi yang mendukung bahwa kita boleh membela orang lain (yang berbeda agama dan keyakinan) tanpa harus mengacaukan iman kita.

(Rachman 2009: 1543)

Syafiq Hasyim, lulusan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Memperoleh gelar MA bidang Islamic Studies dari Universitas Leiden, Belanda. Ia pernah aktif di P3M (Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat) dan Rahima.

konsep kewarganegaraan, di mana setiap penganut agama dan aliran kepercayaan mesti mendapat perlindungan sebagaimana mestinya, sesuai dengan undang-undang dan konsensus bersama.

Dengan demikian, perlakuan diskriminatif terhadap *ahl al-dzimmah* sama sekali tidak mendapat pembenaran dalam Islam. Apalagi dalam sebuah negara yang menganut sistem demokrasi, yang mana setiap warganegara mempunyai hak dan kewajiban yang sama. Karena itu, fikih klasik sudah seharusnya ditinggalkan karena tidak cukup memadai dalam menjawab persoalan-persoalan kekinian yang teramat kompleks, apalagi jika mempertahankan sikap ketatnya terhadap *ahl al-dzimmah*. Fikih klasik mesti direformasi dan merujuk pada semangat awalnya sebagai komitmen untuk membangun toleransi, kesepahaman dan kesetaraan antara penganut agama. Fikih sejatinya, dapat membawa pesan-pesan moral agama guna mengukuhkan semangat pluralisme.

[49] Kamal Sa'id Habib, *Kaum Minoritas dan Politik Negara Islam Sejak Awal Pemerintahan Nabi saw sampai Akhir Pemerintahan Utsmani (1 H-1325 H atau 621 M-1908 M),* (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2007), h. 81.

Berikut akan dianalisis pandangan para pemikir Islam Liberal mengenai konsep-konsep dasar lain yang telah membentuk konsep teologi agama-agama dalam Islam. Konsep yang akan dianalisis (yang *kelima*) adalah konsep jihad dan perdamaian.

Jihad dan Perdamaian

Kata jihad berasal dari kata kerja *jahada* yang berarti berusaha dengan sungguh-sungguh. Definisi jihad menurut ilmu hukum (fikih) ialah usaha seseorang dengan mempergunakan tenaganya dalam upaya menempuh jalan yang ditunjukkan oleh Allah, yaitu menyebarkan agama kepada orang-orang agar percaya kepada Allah dan supaya kata Allah menjadi satu-satunya kata yang benar di dunia. Jihad menurut asal kata berarti usaha. Secara luas jihad tidak selalu berarti berperang. Usaha dengan menempuh jalan yang ditunjukkan Tuhan dapat dilakukan dengan berbagai macam cara, baik dengan jalan damai maupun dengan cara keras.[50]

Terma jihad dengan berbagai bentuk turunannya dalam al-Qur'an terulang sebanyak 41 kali, 8 kali dalam ayat Makkiyah dan 33 kali dalam ayat Madaniyah pada 23 ayat. Adapun yang berkenaan dengan pembicaraan konsepsi jihad dan menjelaskan tentang substansi jihad sebagai ajaran agama tersebut sebanyak 3 ayat pada tiga surat Makkiyah dan 24 ayat pada tiga belas surah Madaniyah, selebihnya hanya digunakan pada konteks lain yang tidak berkenaan dengan substansi jihad sebagai ajaran agama. Namun secara semantik masih digunakan dalam pengertian jihad menurut bahasa (etimologi), yang berarti "kesungguhan dalam mencapai tujuan".[51]

Terma jihad juga digunakan dalam al-Qur'an sebanyak 14 kali dalam bentuk *ism* (kata benda), dan 27 kali dalam bentuk *fi'l* (kata kerja). Bentuk kata yang digunakan al-Qur'an mempunyai makna tersendiri. Bentuk *ism* memberi kesan kemantapan, sedangkan bentuk *fi'l* mengandung arti pergerakan. Bentuk *rafa'* menunjukkan subjek atau upaya, *nashab* yang menjadi objek dapat mengandung arti ketiadaan upaya, sedangkan bentuk *jarr* memberi kesan keterkaitan dalam keikutan.[52] Atas dasar pemikiran

[50] Majid Khadduri, *Islam Agama Perang?*, h. 70.

[51] Rohimin, *Jihad, Makna dan Hikmah* (Jakarta: Erlangga, 2006), h. 16.

[52] M. Quraish Shihab, *Membumika Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1994), h. 116.

ini, ajaran jihad yang ditunjukkan al-Qur'an merupakan ajaran agama yang mengandung arti gerakan dan kesungguhan diri sebagai upaya untuk mencapai tujuan. Pentingnya ajaran jihad bagi manusia, al-Qur'an berulang kali menegaskannya melalui bentuk kata kerja.

Seringkali jihad dipahami salah oleh kalangan Muslim maupun non-Muslim. Kalangan Muslim seringkali memahami jihad secara sempit sebagai perang melawan musuh-musuh Islam. Hampir di banyak komunitas Muslim, jihad hanya dimaknai perang, padahal para ulama dulu memberikan banyak alternatif makna. Tak heran jika jihad adalah kata yang paling sensitif dalam kosa kata Islam.[53]

Ada empat metode yang dapat ditempuh oleh umat Islam untuk melakukan jihad, yaitu jihad dengan hati, lidah, tangan atau pedang. Jihad dengan hati berorientasi pada pertempuran melawan setan dalam usaha menghindari perbuatan-perbuatan yang jahat. Jihad dengan menggunakan lidah dan tangan dilakukan dengan cara menyeru kepada hal-hal yang baik dan mengingatkan dari hal-hal yang salah. Adapun jihad dengan menggunakan pedang berarti perang, yaitu bertempur melawan mereka yang merupakan musuh agama Islam.[54]

Jumlah ayat tentang jihad dalam al-Qur'an yang diturunkan pada periode Makkah lebih sedikit dibandingkan dengan periode Madinah. Pelaksanaan ajaran jihad pada periode Makkah lebih ditekankan pada pengendalian diri agar tidak terpancing oleh tindakan-tindakan yang mengusik emosi. Di Makkah Nabi Muhammad saw melakukan kegiatan jihad terbatas pada kegiatan menyampaikan kabar gembira dan peringatan. Jihad yang dianjurkan baru terimplementasi dalam bentuk dakwah (Q. 88:21-26; 81:27-28). Sementara dalam periode Madinah, ayat-ayat tentang jihad lebih berorientasi pada peperangan dan menjelaskan tentang hukum-hukumnya. Perintah tentang jihad sendiri pertama kali diturunkan pada saat musuh (Quraisy Makkah) mulai agresif menyerang Madinah. Jihad dalam arti perang pada saat itu adalah mempertahankan diri dengan segala kesungguhan daya dan upaya. Perintah itu terdapat dalam Q. 2:190-193, yakni jihad dalam makna *qitāl* (perang).[55] Namun,

---

[53] Humaidy Abdussalam, *Islam dan Hubungan Antaragama,* h. 224-225.

[54] Majid Khadduri, *Islam Agama Perang?* h. 71.

[55] Ahmad Syafii Maarif, *Meluruskan Makna Jihad* (Jakarta: Center for Moderate Muslim (CMM), 2005), h. 175.

tidak selamanya jihad tersebut diartikan sebagai perang sebagaimana kasus Madinah, karena perang antara orang Islam dengan non-Muslim pada periode Makkah belum terjadi, perang baru diizinkan setelah periode Madinah (Q. 9:12-15; 4:91).

Secara historis, perjuangan (jihad) Nabi dalam menyebarluaskan misi risalahnya tidak pernah lepas dari komponen jihad dan sabar. Penerapan ini merupakan implementasi dari petunjuk al-Qur'an yang telah digambarkan dalam beberapa ayat (Q. 3:142; 9:16, dan 47:31) yang diturunkan pada periode Makkah. Setelah memasuki periode Madinah, ketika perang telah diizinkan dan posisi umat Islam sudah semakin kuat, Nabi tetap mengingatkan para sahabatnya agar selalu bersabar, terutama dalam menghadapi ancaman musuh. Beliau selalu mengajarkan kepada para sahabatnya agar mengutamakan perdamaian, sebagaimana yang dituangkan dalam Piagam Madinah, yaitu prinsip perdamaian.[56] Karena perdamaian adalah nilai-nilai luhur yang harus diwujudkan, baik dalam internal umat Islam sendiri maupun terhadap umat lain.

Nilai-nilai inti untuk penciptaan perdamaian ini di antaranya adalah kesabaran, penghargaan terhadap kemanusiaan seluruh pihak, berbagi bersama, dan kreativitas dalam menyelesaikan masalah.[57]

---

[56] Majid Khadduri, *Islam Agama Perang?,* h. 72.

[57] Chaiwat Satha-Anand, *Agama dan Budaya Perdamaian* (Yogyakarta, *FkBA*, 2001), h. 32-33. Berikut kisah Nabi Muhammad yang yang menggambarkan nilai-nilai untuk menciptakan perdamaian.

Pada tahun 605, ketika Nabi Muhammad berusia 35 tahun, masyarakat Makkah membangun kembali Ka'bah, yang sebelumnya rusak oleh banjir. Ketika itu, Ka'bah tegak tanpa atap dan hanya sedikit lebih tinggi dari tubuh manusia. Berbagai klan mengumpulkan batu untuk meninggikan bangunan Ka'bah. Mereka bekerja secara terpisah, hingga temboknya cukup tinggi untuk meletakkan batu hitam itu di sudutnya. Kemudian, meletuslah pertikaian pendapat karena setiap klan ingin mendapatkan kehormatan sebagai pengangkat batu tersebut dan meletakkannya di tempatnya. Kebuntuan berlangsung empat atau lima hari dan masing-masing klan bersiap-siap bertarung untuk menyelesaikan konflik.

Kemudian, orang tertua dari yang hadir mengusulkan kepada kelompok-kelompok yang bertikai itu supaya mereka mengikuti apa yang disarankan orang berikutnya yang memasuki kompleks Ka'bah melalui gerbang "Bab al-Shafa" (Pintu Shafa). Seluruh pihak menyepakati usulan ini. Orang pertama yang masuk melalui melalui gerbang tersebut adalah Muhammad. Setiap orang gembira karena Muhammad mereka kenal sebagai *al-amīn*, yang terpercaya, tulus. Mereka siap menerima keputusannya.

Secara keseluruhan, paradigma penciptaan perdamaian yang diperoleh dari tindakan Nabi sewaktu ia tidak memiliki kekuasaan politik apa pun terdiri dari empat nilai penting: kesabaran, penghargaan terhadap kemanusiaan seluruh pihak, berbagi bersama, dan kreativitas dalam menyelesaikan masalah. Islam sebagai suatu keyakinan, menekankan dengan tegas ketiadaan kekerasan struktural.

Dalam wilayah kekerasan langsung, konsep jihad sangatlah problematik. Konsep ini pada umumnya dipahami sebagai perang suci yang dikumandangkan kaum Muslim terhadap orang-orang kafir atau musuh-musuh Islam.[58] Walaupun jihad dipandang sebagai dasar yang baku dalam hubungan antara umat Islam dengan penduduk negara tetangganya, tetapi hal ini tidak berarti bahwa umat Islam harus selalu berperang. Kewajiban ini dapat dijalankan dengan cara damai dan umat Islam menurut mereka tidak selalu harus mempergunakan kekerasan terhadap musuh.

Barangkali cerita Muhammad dan Hindun, wanita Quraisy ini dapat dijadikan teladan bagi umat beragama—dan ini adalah contoh yang terbaik yang sering dikemukakan para pemikir Islam Liberal.

Pada tahun 622 Nabi hijrah ke Madinah menandai permulaan penanggalan Islam. Dua tahun setelah itu, pecah perang Badr, di mana kaum Muslim mengalahkan bala tentara Makkah. Dalam pertempuran tersebut Hamzah, paman Nabi, membunuh ayah, saudara dan sejumlah kerabat Hindun. Pada 625, dalam pertempuran Uhud, di dekat Madinah, orang-orang Makkah kembali memerangi kaum Muslim untuk balas dendam. Hindun ada di medan tempur.

Hindun telah berjanji kepada Wahsyi, seorang Abisinia (Habsyi), akan menghadiahkannya sejumlah harta jika dapat membunuh Hamzah. Ketika Wahsyi melihat Hamzah di tengah medan pertempuran, ia melempar tombaknya ke arah Hamzah dan kena tepat di perut serta menembusnya.

Setelah mendengarkan kasusnya, Muhammad meminta mereka membawakan untuknya sepotong jubah, yang kemudian ia bentangkan di atas tanah. Ia mengambil batu hitam dan meletakkannya di tengah-tengah kain itu. Lalu ia memerintahkan agar setiap klan memegang pinggiran jubah. Kemudian mengangkatnya bersama-sama. Ketika mereka mengangkatnya mencapai ketinggian yang tepat, Muhammad mengambil batu itu dan meletakkannya di sudut. Dan pembangunan kembali Ka'bah dilanjutkan hingga selesai.

[58] Chaiwat Satha-Anand, *Agama dan Budaya Perdamaian*, h. 32-33. Bagaimana penggunaan kata "jihad" dalam terma politik Islam kontemporer, lihat, Gilles Keppel, *Jihad: The trail of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 2002).

Ia menanggalkan senjata untuk mencekik lehernya hingga mati. Wahsyi membunuh Hamzah untuk mendapatkan kemerdekaannya dari orang-orang Makkah. Ia bergegas menuju mayat Hamzah, membelah perutnya, memotong jantungnya dan membawanya kepada Hindun. Hindun mengambil jantung itu dan menggigitnya sepotong, mengunyahnya, kemudian menelan potongan tersebut untuk menunaikan sumpahnya dan meludahi sisanya. Ia lalu mendatangi mayat Hamzah dan memotong hidung, telinga dan bagian-bagian tubuh lainnya.



Sebetulnya peran agama yang paling penting adalah membentuk perilaku etis masyarakat. Artinya, perilaku individual yang dibingkai oleh kebaikan universal yang bersumber dari agama. Dalam konsep filsafat dikenal dengan istilah esoterime agama. Itulah yang harus diperkaya. Bukan pada simbol atau bentuk. Bila kita yang berbeda-beda hanya bicara bentuk tentu tidak akan pernah ketemu.

(Rachman 2009: 1563)

Syamsul Arifin, Kepala Pusat Studi Islam dan Filsafat (PSIF) dan pengajar di Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Malang. Ia adalah Pembantu Direktur Pascasarjana UMM dan Guru Besar bidang Sosiologi Agama.

Dalam keadaan terluka dalam pertempuran Uhud, Nabi kemudian melihat mayat Hamzah yang tampak sangat mengerikan. Nabi menghadapi hal ini dengan kemarahan yang sangat, sehingga ia memutuskan untuk membebankan tindak kekerasan itu kepada tiga puluh orang Quraisy. Namun, ketika itu turun ayat al-Qur'an diwahyukan kepadanya, Tuhan mengajarkan bahwa sekalipun respons setara terhadap kekerasan dapat diterima dalam Islam mengikuti garis keadilan retributif, adalah jauh lebih baik untuk bersabar dan meredakan kemarahan. Nabi lalu mengenyampingkan kemarahannya dan mempraktikkan kesabaran. Ketika ia bisa kembali ke Makkah dengan kemenangan gemilang, ia memiliki pilihan: menghukum Hindun atas tindakan kekerasan yang dilakukannya terhadap paman Nabi tercinta, atau memaafkan si pembunuh. Ia memilih cara terakhir, memaafkan, selaras dengan ayat yang ditetapkan secara jelas

dalam al-Qur'an.[59] *"Maka jika kamu harus membalas suatu serangan, balaslah sebatas serangan yang setara dengan serangan terhadapmu; tetapi, menahan dirimu dengan kesabaran sesungguhnya jauh lebih baik (bagimu) (karena Tuhan bersama) orang yang bersabar dalam kesengsaraan. Maka tetaplah bersabar (seluruh orang yang mengingkari kebenaran akan berkata), "Ingatlah selalu bahwa tidak ada sesuatu pun selain Tuhan yang memberikan kepadamu kekuatan untuk memikul penderitaan." Dan janganlah bersedih hati atas mereka. Dan janganlah merasa tertekan oleh argumen-argumen keliru yang mereka muslihatkan"* (Q. 16:126-127). Di bagian lain dalam al-Qur'an juga dijelaskan bahwa bagian dari jihad adalah memberi maaf (Q. 2: 219).

Pentingnya nilai perdamaian juga terdapat dalam (Q. 8:61), yakni "*Dan jika mereka (musuh) condong ke perdamaian, maka condonglah kepadanya dan bertawakkal kepada Allah*". Ayat ini turun ketika hubungan antarkelompok didasarkan pada prinsip konflik. Perdamaian di antara kelompok-kelompok sosial atau suku pada waktu itu hanya terjadi jika ada perjanjian (*'ahd*) di antara mereka. Namun, kini hubungan antarkelompok atau negara didasarkan pada prinsip perdamaian, sehingga para ulama dan intelektual Muslim kini menjadikan nilai perdamaian ini sebagai nilai dasar dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara.

Tidak ada satu ayat pun di dalam al-Qur'an, dan tidak ada satu Hadis pun yang mengobarkan semangat kebencian, permusuhan, pertentangan, atau segala bentuk perilaku negatif, represif yang mengancam stabilitas dan kualitas kedamaian hidup. Tidak ada satu ayat pun dalam al-Qur'an, ketika diletakkan dalam konteks tekstual dan sejarahnya secara benar membolehkan memerangi pihak lain atas dasar keimanan, etnis, atau kebangsaan mereka. Melakukan tindak kekerasan tanpa alasan yang absah akan bertentangan dengan nilai dan prinsip kemanusiaan. Dalam al-Qur'an sendiri ada larangan untuk menebarkan kebencian (Q. 49:11), "*Wahai orang-orang yang beriman, hendaklah suatu kaum tidak menghina kaum yang lain, karena bisa jadi mereka yang dihina lebih baik dari yang menghina*." Al-Qur'an juga melarang untuk menebarkan kekerasan (Q. 28:77). *"Janganlah kamu berbuat kerusakan di muka bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan*."

Q. 49:11 adalah salah satu bentuk nasehat yang harus dipedomani oleh seorang Muslim, khususnya dalam hal melaksanakan perintah Tuhan dan Nabi

---

[59] *Lihat*, Chaiwat Satha-Anand, *Agama dan Budaya Perdamaian*, h. 76-78.

tentang persaudaraan adalah larangan menebar kebencian. Sementara dalam Q. 28:77 disebutkan bahwa tindakan kekerasan yang dilakukan oleh umat Islam tentu saja tidak sejalan dengan ajaran al-Qur'an, dan Allah tidak meyukai orang-orang yang berbuat kerusakan. Di dalam agama sendiri sejatinya pembalasan terhadap sikap tidak baik yang dilakukan orang lain terhadap kita harus dilakukan dengan cara-cara yang lebih baik (Q. 23: 96).

Islam datang dengan prinsip kasih sayang *(ma<u>h</u>abbah),* kebersamaan *(ijtimā'iyah),* persamaan *(musāwah),* keadilan *('adālah),* dan persaudaraan *(ukhūwah),* serta menghargai perbedaan. Islam hadir untuk menyelamatkan, membela, dan menghidupkan kedamaian. Agama Islam adalah agama yang mendambakan perdamaian. Islam sendiri dari kata empat huruf *(rubā'ī)* yaitu *aslama-yuslimu-islāman,* yang berarti mendamaikan dan menyelamatkan.

Perdamaian memang impian kemanusiaan, sehingga Nabi menempatkannya pada posisi yang penting dalam ajaran Islam. Seperti yang ditunjukkan oleh persaudaraan kaum Anshar (penduduk Madinah) dan kaum Muhajirin (pendatang dari Makkah). Semangat persaudaraan inilah yang melahirkan kedamaian di setiap hati kaum Muslim, dan berimbas pada rasa perdamaian dalam hubungan sosial, termasuk terhadap non-Muslim. Setiap Muslim sejatinya dapat menebarkan kedamaian dalam kehidupan sosial yang pluralistik. Kehadiran Islam semestinya bisa mendamaikan di antara dua persengketaan dan pertikaian. Hakikat keimanan seseorang ditentukan sejauhmana ia bisa melakukan aksi-aksi keselamatan, sehingga apa pun persoalan yang muncul di tengah-tengah masyarakat menurut mereka bisa diselesaikan dengan jalan damai (Q. 49: 9).

Teologi pluralisme yang membawa perdamaian dengan demikian merupakan khazanah keagamaan yang mesti ditanamkan kepada setiap individu, sehingga berislam adalah hidup secara damai dan memahami keragaman. Beragama tidak lagi berperang, tidak lagi membenci dan memusuhi orang lain. Sejauh upaya perdamaian dilakukan, di situlah sebenarnya esensi Islam ditegakkan. Spirit perdamaian sejatinya menjadi budaya yang menghiasi kehidupan sehari-hari. Setiap individu, keluarga, masyarakat dalam pelbagai etnis, suku, ras, dan agama sedapat mungkin mengubur segala bentuk doktrin yang bertentangan dengan nilai-nilai perdamaian. Agama harus mampu mengungkap doktrin perdamaian ini untuk kemaslahatan di bumi, sehingga ajaran perdamaian merupakan salah satu realisasi dari "titik temu agama-agama".

Berikut akan dianalisis pandangan Islam mengenai konsep-konsep dasar lain yang telah membentuk konsep teologi agama-agama dalam Islam. Konsep yang akan dianalisis (yang *keenam*) adalah konsep titik temu agama-agama.

Titik-temu Agama-agama

Kita perlu melengkapi teologi agama-agama melalui pencarian "titik-temu agama-agama". Pencarian ini dilakukan dengan menggunakan metode filsafat perenial atau perenialisme. Secara etimologis, istilah filsafat perenial berasal dari istilah latin yakni: *philosophia perennis* yang arti harfiahnya adalah filsafat yang abadi. Filsafat Perenial adalah kebijaksanaan abadi, hikmah abadi atau dapat disebut dengan hakikat abadi. Istilah-istilah ini biasanya muncul dalam wacana filsafat. Agama, agenda yang dibicarakannya adalah: *pertama,* tentang talian wujud yang absolut, sumber dari segala wujud Tuhan yang Mahabenar adalah Satu, dan hingga semua agama yang muncul dari Yang Satu pada prinsipnya sama karena dari sumber yang sama. *Kedua,* filsafat perenial ingin membahas fenomena pluralisme agama secara kritis dan kontemplatif. Meskipun agama yang benar hanya satu, tapi karena ia diturunkan pada manusia dalam spektrum historis dan sosiologis maka ia tampil dalam formatnya yang pluralistik. Setiap agama memiliki kesamaan dengan agama lain sekaligus memiliki kekhasan sehingga berbeda dari yang lain. *Ketiga,* filsafat perenial berusaha menelusuri seseorang atau kelompok melalui akar-akar kesadaran religiusitas seseorang atau kelompok melalui simbol, ritus serta pengalaman keagamaan.

Filsafat perenial berpandangan bahwa hakikat agama yang benar itu hanya satu. Namun, karena agama muncul dalam ruang dan waktu secara tidak simultan, maka pluralitas dan partikularitas bentuk dan bahasa agama tidak bisa dielakkan dalam realitas sejarah. Dengan ungkapan lain, pesan kebenaran yang absolut itu berpartisipasi dan bersimbiose dalam dialektika sejarah.[60] Filsafat perenial cenderung dipengaruhi oleh nuansa spiritualitas agama-agama yang kental. Hal ini disebabkan oleh tema yang dikembangkannya yaitu "hikmah keabadian" yang hanya bermakna dan mempunyai kekuatan ketika ia dibicarakan oleh agama-agama. Maka tidak mengherankan baik di Barat maupun Islam, lahirnya filsafat

[60] Komaruddin Hidayat dan M. Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perenial* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 6.

perenial adalah hasil telaah kritis para filosof yang sufi, atau sufi yang filosof pada zamannya melalui pengalaman-pengalaman mistis, seperti pengalaman metafisis kesatuan atau *wahdat al-wujūd* (kesatuan wujud) yang menggambarkan perjalanan pendakian spiritual menemukan kembali Yang Kudus *(rediscovery of the Sacred)*.

Dalam kaitannya dengan filsafat perenial ini doktrin tentang tauhid tidak sekadar hanya menjadi pesan milik Islam saja, melainkan juga sebagai hati atau inti dari setiap agama. Pengertian *islām* di sini diterjemahkan dalam pengertian generiknya, yakni sikap pasrah kepada Tuhan, sebagaimana sering diungkapkan oleh Nurcholish Madjid—seorang pemikir Islam Liberal yang mula memperkenalkan metode ini pada tahun 1990-an awal—bahwa *islām,* artinya pasrah sepenuhnya (kepada Allah), sikap yang menjadi inti ajaran agama yang benar di sisi Allah. Karena itu semua agama yang benar disebut *islām.* Tanpa sikap itu, suatu keyakinan keagamaan tidak memiliki kesejatian. Agama yang benar di sisi Tuhan Yang Maha Esa ialah sikap pasrah yang tulus kepada-Nya itu, yaitu dalam istilah al-Qur'an, *al-islām*, (Q. 3:19) dan setiap bentuk penganutan keyakinan agama selain dari *al-islām* dengan sendirinya tidak akan diterima oleh Allah (Q. 3:85).

"Jantung" atau inti "Islam" adalah "keislaman hati" itu sendiri, yaitu kebajikan spiritual atau *ihsān* yang membuat kita mampu "melihat Tuhan di mana-mana" (*omnipresence*) dan menjadi "mata, telinga, dan tangan Tuhan" di dunia ini. Jantung atau hati "keimanan" atau agama adalah agama atau "keimanan" pada jantung atau hati manusia itu sendiri. Hati yang disebut Nabi, "takhta dari kebaikan dan kasih sayang tak berhingga". Di dalam keimanan hati itulah dapat ditemukan kebijaksanaan abadi atau *sophia*, yang memancar seperti mutiara yang berada persis di tengah-tengah setiap pesan Tuhan.[61] Karenanya, konsep tauhid dalam pandangan Islam bukan hanya terletak pada pengakuan adanya Tuhan Yang Maha Esa, sebab jika di situ intinya maka Iblis pun percaya, tetapi

[61] Ilustrasi ini dapat diaplikasikan ke dalam wacana pluralitas agama. Ibarat agama, yang secara substansial satu sebagai jantung dari setiap agama, tetapi menjadi beragam dan plural ketika diturunkan dalam "atmosfir bumi", "alam eksoterik", atau "alam nasut" dalam istilah Mulla Shadra. Tetapi, meskipun agama itu plural, semua (agama) itu pada dasarnya dapat membawa manusia ke Sumber Asalnya, yakni Tuhan. *Lihat*, Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam Pesan-pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan* (Bandung: Mizan, 2003), h. 383.

lebih substansial dari itu, yaitu penerimaan dan respons cinta kasih dan kehendak Tuhan yang dialamatkan kepada manusia. Oleh karenanya dalam pandangan Islam orang-orang suci terdahulu semisal Phytagoras dan Plato adalah termasuk orang-orang yang bertauhid *(muwahhidūn)* karena telah mengekspresikan kebenaran yang menjadi hati pada semua agama (*the heart of all religions*).

Pada agama-agama lain, secara esoteris, ide monoteisme terdapat pada setiap tradisi pemikiran keagamaan. Paham monoteisme sendiri sudah dikenal sejak dahulu, sehingga ajaran monoteisme yang didakwahkan oleh agama-agama semitik sesungguhnya bukanlah hal yang baru, melainkan mempertegas dan memperjelas kembali paham yang pernah tumbuh tetapi karena berbagai faktor lalu menjadi samar. Dalam sejarahnya, manusia menyebut Tuhan Yang Maha Esa dan Mahamutlak itu dengan berbagai nama dan istilah, namun secara substansial beragam nama itu menunjuk kepada Zat yang sama. Tuhan yang Satu disebut dalam banyak nama. Kalau dalam Islam disebut *Allah*, dalam Hindu disebut *Brahman*, di Yahudi disebut *Yahweh* dan lain-lain. Begitu juga penyembahan terhadap-Nya oleh para pemeluk agama dilakukan dengan banyak cara. Dengan demikian memahami Tuhan Yang Satu dan yang (sekaligus) banyak bisa dengan cara memandang Yang Satu dalam yang banyak, atau memandang yang banyak dalam Yang Satu. Atau, dengan lain perkataan, Yang Satu dipandang sebagai yang banyak, dan yang banyak dipandang sebagai Yang Satu. Seyyed Hossein Nasr mengistilahkan pemahaman semacam ini dengan *the One in the many*. Bisa juga dibalik, *the many in the One.*

Dalam konsep *the One in the many* bisa dipahami bahwa apa pun nama agama itu selalu menghubungkan dengan substansinya, yaitu inti ajaran agama yang keberadaannya di balik bentuk formalnya. Kalau saja substansi agama bisa dibuat hirarkhi, maka substansi agama yang paling primordial hanyalah satu. Ia bersifat perenial, tidak terbatas karena ia merupakan pancaran dari Yang Mahamutlak. Dasar Ilahi dari segala eksistensi adalah Mahaabsolut yang spiritual. Yang Absolut ini adalah Tuhan. Dia hanya dapat dicapai dengan cinta, tetapi tidak dapat dipikirkan. Pengetahuan yang sejati hanya dapat diperoleh melalui hati, bukan pengetahuan Tuhan yang didefinisikan tetapi yang disaksikan. Yang Absolut sering digambarkan sebagai, "Ibarat air, substansinya adalah satu tetapi bisa saja kehadirannya mengambil bentuk berupa lautan, uap, mendung, hujan, sungai, kolam, embun, dan lain-lain".

Lewat metode filsafat perenial ini sampai pada kesimpulan, bahwa agama adalah jalan menuju Tuhan. Tuhan telah menciptakan berbagai agama untuk kepentingan berbagai pemeluk, waktu dan negeri. Semua ajaran hanya merupakan berbagai jalan, tetapi suatu jalan sama sekali bukanlah sama dengan Tuhan itu sendiri. Sesungguhnya, seseorang akan mencapai Tuhan jika ia mengikuti jalan mana pun juga, dengan pengabdian diri yang sepenuh-penuhnya. Kita bisa memakan sepotong kue dengan lapisan gula, baik secara lurus maupun miring. Rasanya akan tetap enak, dengan lapisan apa pun juga. Sebagaimana zat yang satu dan sama, *air*, disebut dengan berbagai nama oleh berbagai bangsa, yang satu menyebutnya *water*, yang lain *eau*, yang ketiga *aqua*, yang lainnya lagi *pani*. Begitulah Kebahagian-Kecerdasan-Yang Mahaabadi itu disebut sebagian orang sebagai *God*, oleh sebagian lagi sebagai *Allah*, oleh yang lain sebagai *Yehovah*, dan oleh lainnya sebagai *Brahman*.

Dalam kerangka inilah, Frithjof Schuon, genius terbesar metafisika tradisional, memberikan sumbangan pemikiran yang sangat orisinal dalam memberikan penekanan (secara diametral) antara "eksoterisme" (wilayah pluralitas agama) dan "esoterisme" (wilayah jantungnya agama-agama). Setiap agama memiliki satu bentuk dan satu substansi. Bentuk agama adalah relatif, namun di dalamnya terkandung muatan substansial yang mutlak. Karena agama merupakan gabungan antara "substansi" dan "bentuk", maka agama kemudian menjadi sesuatu yang absolut tetapi relatif *(relatively absolute).* Kesadaran adanya aspek substansi dan bentuk akan membuka banyak jalan alternatif menuju "jalan lurus", tanpa mengingkari adanya orang yang memang mengingkari agama ataupun yang menyimpang dari jalan yang benar. Secara esoteris, atau dalam pengertian substansi, klaim atau pernyataan-pernyataan yang dibuat oleh suatu agama bersifat mutlak. Tetapi secara eksoterik, atau dalam pengertian bentuk, atau pada tingkat keberagamaan manusiawi, pernyataan-pernyataan tersebut mau tidak mau menjadi relatif dan historis.

Pencarian pada Tuhan dan jalan menuju Dia (Tuhan) menjadi satu-satunya tujuan. Kadang-kadang itu harus dia lakukan dengan cara yang sangat berbahaya: yakni menyelami titik temunya dari seluruh agama dunia, memilah-milah tradisi yang masih murni, melompat melintasi perbedaan antara agama. Buku Frithjof Schuon *Mencari Titik-Temu Agama-agama*, merupakan bukti yang sangat kuat betapa upaya yang dia lakukan betul-betul sangat serius.

Hubungan antara eksoterisme dan esoterisme sama dengan hubungan antara "bentuk" dan "jiwa" yang terdapat dalam semua ungkapan simbolis. Hubungan ini pasti juga terdapat dalam esoterisme itu sendiri, dan dapat dikatakan bahwa hanya kaum rohaniawan yang dapat memahami tingkat Kebenaran yang murni dan utuh itu. "Jiwa", yaitu isi supraformal dari "bentuk" yang berhubungan dengan "apa yang tertulis", selalu memperlihatkan kecenderungan mendobrak batasan-batasan



Praktik ijtihad mengandalkan *reasoning*. Dan sudah dari awal perkembangan Islam proses seperti itu ada. Hanya saja, pada masa belakangan, konsep ijtihad diberi persyaratan-persyaratan yang berat. Padahal, karena manusia mempunyai pikiran, ketika terus diasah maka pikiran pasti akan berjalan dan berkembang.

(Rachman 2009: 1575)

Taufik Adnan Amal, dosen di Fakultas Syariah UIN Alauddin Makassar. Ia lulusan program magister di Johannes Guetenberg University, Mainz, setelah ia menamatkan S1 di Sastra Arab UGM Yogyakarta dan Fakultas Syariah IAIN (sekarang UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta.

bentuknya. Karena itu, memberi kesan seolah-olah bertentangan dengan bentuk luarnya itu. Atas dasar inilah para pemikir perenial memandang perlu setiap penyesuaian kembali (*readaptation*) dari agama, dan karena itu adalah wahyu yang terus muncul pada sejarah agama-agama, sebagai suatu pemenuhan fungsi esoterisme dalam hubungannya dengan bentuk agama yang mendahuluinya.[62]

Menurut Frithjof Schuon, di antara pelbagai konsepsi yang tidak dapat dipahami oleh eksoterisme, sekurang-kurangnya dalam hal-hal tertentu, yang paling penting adalah mengenai bertingkat-tingkatnya Realitas

[62] Bagi para pemikir yang mengembangkan filsafat perenial, hidup ini ada tingkat-tingkatannya. Hirarki eksistensi ini, mulai dari Tuhan yang menempati peringkat tertinggi, sampai manusia dan atau benda-benda mati pada peringkat terendah. Dari segi metafisik, hanya pada Tuhanlah—yang berada pada peringkat tertinggi—terdapat titik temu berbagai agama. Sedang di tingkat bawahnya, agama-agama itu saling berbeda. Sehubungan dengan realitas metafisik ini, dari segi epistemologis dapat pula dikatakan bahwa perbedaan antara agama yang satu dengan agama yang lain, semakin mengecil dan bersatu di tingkat tertinggi, sedangkan di tingkat bawahnya, berbagai agama itu terpecah belah. Pikiran tentang ini *lihat*, Frithjof Schuon, *Mencari Titik Temu Agama-agama* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003), h. 77, 84.

Universal. Realitas Universal menampakkan dirinya dalam tingkatan-tingkatan tanpa mengurangi hakikatnya sebagai "Satu" kesatuan yang utuh. Tingkat yang paling bawah terserap secara metafisik atau sintetis ke dalam tingkat lebih tinggi. Inilah ajaran tentang ilusi kosmis, yakni bahwa dunia ini bukan saja agak kurang sempurna atau bersifat sementara, melainkan dari itu tidak dapat disebut "ada" dalam kaitan dengan Realitas Absolut, karena realitas dunia ini akan membatasi Realitas Tuhan dan hanyalah yang "ada". Lebih-lebih lagi, Ada itu sendiri, yang tidak lain adalah Tuhan yang Personal, pada gilirannya dilampaui oleh Yang Mahaimpersonal dan Supra-Personal. Yaitu Non-Being di mana Tuhan yang Personal atau Ada hanya merupakan determinan pertama dari mana mengalirnya semua determinasi tambahan yang membentuk keberadaan kosmis. Tetapi eksoterisme tidak dapat mengakui baik mengenai tidak riilnya dunia ini maupun realitas khusus dari asas Ilahi, atau lebih-lebih lagi sifat adikodrati Non Being dibandingkan dengan Ada atau Tuhan. Dengan kata lain, sudut pandangan eksoteris tidak dapat memahami sifat adikodrati impersonalitas Ilahi, yaitu Realitas Tertinggi yang menjadi nyata dalam Tuhan yang Personal. Berbagai kebenaran ini terlalu tinggi tarafnya, dan karena itu terlalu kabur dan rumit untuk dipahami dari segi pemahaman akal budi biasa. Demikian pula kebenaran terlalu sulit dipahami oleh orang kebanyakan atau untuk dirumuskan secara dogmatis.[63]

Dari pernyataan metafisika pluralisme ini, dapat diketahui bahwa jalan kehidupan itu luas dan plural. Ia bukan sebagai tujuan, tetapi hanya sekadar "jalan" menuju Tuhan. Meskipun secara lahiriah, jalan itu amat beragam dan nampak sekali terjadinya perbedaan, bahkan pertentangan sekalipun, tetapi secara "esoteris", "esensial", atau "transenden", bagi kaum perenialis, semua itu akan mencapai "kesatuan transenden (agama-agama) yang sama". Meskipun jalan yang ditempuh luas, beragam, sekaligus plural, tetapi semuanya (umat beragama) akan sama-sama "lurus" ke arah vertikal menuju Tuhan "Yang Maha Esa", Yang Mahakudus. Perumusan ini menjadikan pendekatan filsafat perenial memasuki wilayah jantungnya agama-agama (*the heart of religions*), yang secara substantif hanya satu, tetapi terbungkus dalam bentuk (wadah, jalan) yang berbeda. "Ada satu Tuhan, tapi banyak jalan,". Pemahamannya yang mendalam pada simbol agama adalah esoterisme itu. Esoterisme murni bersemayam di setiap agama. Pandangan esoterismenya

[63] Frithjof Schuon, *Mencari Titik-temu Agama-agama*, h. 84-86.

berdasar pada ruhul qudus, yang sifatnya sempurna karena itu merupakan penglihatan intelek sejati, bersumber dari wahyu. Esoterisme, metafisika, sufisme memuaskan kebutuhan terhadap bakat intelektual-spiritual manusia. Maka perhatian metafisika tidak hanya pemikiran, melainkan juga seluruh keberadaan manusia, jauh melampaui filsafat dan agama dalam makna biasa kata tersebut.

Itulah sebabnya, titik temu agama-agama ini tidak berada pada jalur formal, kulit luar, eksoteris, fenomen, aksiden, dan seterusnya, sehingga yang tampak di permukaan adalah realitas pluralitas agama, seperti dipresentasikan oleh kehadiran agama-agama seperti Yahudi, Kristen, Islam, dan seterusnya itu. Titik temu agama-agama itu hanya mungkin terealisasi pada level esoteris, esensial atau transenden. Sekadar ilustrasi agar lebih jelas, "Ibaratkan agama pada roda sepeda,". "Jari-jari sepeda itu semakin jauh dari 'as' ('pusat')-nya, maka akan semakin renggang." Sebaliknya, semakin dekat ke 'as' ('pusat')-nya, maka akan semakin dekat, bahkan bersatu. Secara filosofis, bisa diungkapkan; "Barangsiapa hanya suka melihat perbedaan-perbedaan sebagai sesuatu yang sangat penting, maka ibaratkan orang di lingkaran itu, berada pada posisi pinggiran. Tetapi, barangsiapa telah mampu membuka tabir *the heart of religions* hingga mencapai *the religion of heart,* maka semua agama (umat beragama) akan bertemu".[64]

Demikianlah, filsafat perenial lahir oleh perpaduan antara filsafat sebagai sebuah metodologi berpikir dengan mistisisme sebagai *spiritual experience* yang penuh hikmah dan ketersingkapan. Dalam Hikmah abadi—yang dalam terminologi bahasa Arab disebut *al-ḫikmah al-'athīqah*—memberikan gambaran bahwa dimensi spiritual dalam agama adalah sesuatu yang sangat penting karena spiritualitas yang berdimensi pada empati dan kasih sayang adalah jantung agama, dan jantung agama adalah dimensi esoterik (*qalb*, batin) yang mencerminkan kasih sayang Tuhan, yang memungkinkan manusia meninggalkan sifat egoisme, kerakusan, kekerasan, ketidaksantunan dan merasa benar sendiri—apa yang sekarang menjadi problem dalam keberagamaan yang bersifat fundamentalis.

Manusia menurut fitrahnya adalah makhluk agama. Sifat itu berpangkal dari naluri alamiahnya untuk menyembah atau mengabdi kepada suatu objek atau wujud yang dipandangnya lebih tinggi daripada

---

[64] Nurcholish Madjid, "Kata Pengantar" dalam Komaruddin Hidayat & Ahmad Gaus AF (ed.), *Passing Over, Melintasi Batas Agama,* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama & Paramadina, 1998), hal xxxix.

dirinya sendiri atau menguasai dirinya. Naluri sesungguhnya merupakan penyaluran dari dorongan yang jauh di bawah sadarnya yang mendalam, yaitu dorongan gerak kembali kepada Tuhan akibat adanya perjanjian primordial dengan penciptanya itu di alam ruhani. Inilah hakikat filsafat perenial sebenarnya.

Karena dorongan itu tidak dapat dibendung, ia akan mencari saluran di mana saja. Jika tidak tersalurkan dengan baik, dorongan itu akan muncul dalam bentuk-bentuk amalan dan praktik penyembahan yang merugikan diri manusia sendiri. Menurut rancangan Ilahi, manusia adalah puncak ciptaan Tuhan, makhluk yang paling mulia. Karenanya manusia janganlah sampai melakukan sesuatu yang mengurangi harkat dan martabatnya sebagai makhluk yang paling mulia itu, dengan tidak tunduk atau menyembah kepada apa pun selain Allah, Tuhan yang Maha Esa saja.

Salah satu saluran yang penting untuk mengapresiasikan dan mengamalkan segala bentuk penyembahan atau pengabdian atas wujud yang dirasa lebih dari diri manusia yaitu Tuhan sebagaimana tujuan dari filsafat perenial adalah tasawuf. Dalam Islam, tasawuf adalah praktik keagamaan yang penuh dimensi esoterik. Hikmah-hikmah abadi dari pluralisme agama hanya akan tersingkap melalui jalan ini. Sedangkan jalan syariat adalah jalan yang penuh eksoterik (tampilan luar, formalitas, kulit) yang tidak akan pernah bisa menjangkau hikmah dan tujuan abadi agama, apalagi dalam fenomena ketersingkapan.

Tasawuf perenial adalah tasawuf yang ideal, tasawuf mistis, tasawuf yang benar-benar tasawuf, tasawuf sufi, tasawuf yang bersumber dari al-Qur'an dan sunnah, yaitu tasawuf sebagai jalan spiritual menuju Allah, berintikan akhlak mulia, mendekatkan manusia pada Allah, tetap setia pada syari'at, menekankan keseimbangan antara aspek-aspek lahiriah dan batiniah, material dan spiritual, duniawi dan ukhrawi, berpihak pada orang-orang lemah dan tertindas.[65]

Oleh karena itu dalam pandangan perenialisme, filsafat yang tertinggi adalah metafisika. Sebab *science* sebagai ilmu pengetahuan menggunakan metode induktif yang bersifat analisa empiris kebenarannya terbatas, relatif atau kebenaran probabilitas. Tetapi filsafat dengan metode deduktif bersifat *analogical analysis*, kebenaran yang dihasilkannya bersifat *self evidence* universal, hakiki dan berjalan dengan hukum-hukum berpikir

---

[65] Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial: Kearifan Kritis Kaum Sufi* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003), h. 13.

sendiri yang berpangkal pada hukum pertama, bahwa kesimpulannya bersifat mutlak asasi.

Perenialisme memandang masalah nilai berdasarkan asas-asas supernatural, yakni menerima universal yang abadi. Dengan asas seperti itu, tidak hanya ontologi dan epistemologi yang didasarkan atas prinsip teologi dan supernatural, melainkan juga aksiologi. Khususnya dalam tingkah laku manusia, maka manusia sebagai subjek telah memiliki potensi-potensi kebaikan sesuai dengan kodratnya, di samping itu ada pula kecenderungan-kecenderungan dan dorongan-dorongan ke arah yang tidak baik. Masalah nilai itu merupakan hal yang utama dalam perenialisme, karena ia berdasarkan pada asas-asas supernatural yaitu menerima universal yang abadi, khususnya tingkah laku manusia. Jadi hakikat manusia itu yang pertama-tama adalah pada jiwanya. Oleh karena itulah hakikat manusia itu juga menentukan hakikat perbuatan-perbuatannya, dan persoalan nilai adalah persoalan spiritual. Dalam aksiologi, prinsip pikiran itu bertahan dan tetap berlaku. Secara etika, tindakan itu ialah yang bersesuaian dengan sifat rasional seorang manusia, karena manusia itu secara alamiah condong kepada kebaikan.

Filsafat perenial memberikan fondasi ontologi, epistemologi, dan etika untuk titik temu agama-agama.

Eksemplar Pemikiran Pluralisme Agama: *Fiqih Lintas Agama*

Berikut akan ditunjukkan sebagai "eksemplar" atau contoh bagaimana penggunaan prinsip-prinsip pluralisme telah menghasilkan suatu pemikiran fikih lintas agama. Buku *Fiqih Lintas Agama* merupakan contoh terbaik bagaimana dalam isu pluralisme para pemikir Islam Liberal di Indonesia mencoba mengembangkan teologi baru agama-agama. Boleh dikatakan buku *Fiqih Lintas Agama* merupakan tonggak penting penafsiran teologi pluralisme dalam Islam di Indonesia.

Oleh karena itu akan diuraikan isu-isu pemikiran Islam baru yang muncul dalam buku *Fiqih Lintas Agama*. Fatwa MUI tentang pengharaman pluralisme sebenarnya menunjuk pada buku ini, apalagi buku *Fiqih Lintas Agama* juga secara khusus telah dikaji "kesesatannya" oleh MUI.

Bagi para pemikir Islam Liberal salah satu buku yang paling menjanjikan—dalam lima tahun tahun terakhir ini—yang telah mengangkat isu

baru teologi pluralisme adalah buku *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif Pluralis*. Proyek buku ini dipimpin oleh Kautsar Azhari Noer dan Mun'im A. Sirry—seorang ahli filsafat dan hukum Islam—yang mengkoordinasi 8 penulis Paramadina.[66]



Perlu saya tegaskan bahwa yang saya tentang dari syariat Islam adalah ketika ia mengatur masalah publik yang menyangkut masalah *civil rights* dan *civil liberties*. Tetapi kalau syariat Islam yang mereka laksanakan menyangkut masalah keinginan untuk menghidupkan budaya islami, seperti jilbab atau yang lain, tidak masalah dan harus dilindungi. Namun kalau diwajibkan bagi semua orang, maka harus dilawan karena berlawanan dengan *civil rights* dan *civil liberties*. Inilah yang saya maksud dengan liberalisme.

(Rachman 2009: 1625)

Ulil Abshar-Abdalla, peneliti dan Direktur Freedom Institute, Jakarta, mahasiswa PhD Harvard University, Massachusetts, AS, dan sebelumnya ia menyelesaikan program MA-nya pada Department of Religion, Boston University, AS.

Buku ini merupakan hasil rangkaian pertemuan dan diskusi intensif masalah metode berpikir dan menafsirkan Islam yang dimaksudkan untuk merumuskan ulang keberadaan teologi dan fikih antaragama di tengah perubahan dan perkembangan modern. Munculnya buku ini dilatarbelakangi oleh suatu keprihatinan mendalam terhadap tradisi fikih yang secara epistemologis belum mampu membangun hubungan antara Muslim dan non-Muslim. Bahkan, dalam banyak kasus masih terkesan mendiskriminasikan non-Muslim secara optimal. Buku ini merupakan suatu lompatan pemikiran Islam di Indonesia yang sangat penting.

Buku ini telah menjawab hampir semua masalah teologi dan fikih yang terkait dengan hubungan antaragama, seperti masalah mengucapkan salam natal kepada non-Muslim—yang telah membuat bingung banyak

[66] Mun'im A. Sirry (ed.), *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina-The Asia Foundation, 2003). Tim penulis buku ini adalah Nurcholish Madjid, Kautsar Azhari Noer, Komaruddin Hidayat, Masdar F. Mas'udi, Zainun Kamal, Budhy Munawar-Rachman, Zuhairi Misrawi, Ahmad Gaus AF, dan Mun'im A. Sirry.

orang awam, perkawinan beda agama, doa bersama, status pajak non-Muslim, waris beda agama dan konsep ahli kitab. Isu-isu krusial yang terkandung dalam buku ini dimaksudkan untuk membuka lanskap keberagamaan yang lebih terbuka dan toleran, atau tepatnya pluralis. Dalam rangka membangun fikih pluralis tersebut, para penulis dalam buku ini mengembangkan pijakan teologi pluralis dengan mempertimbangkan keragaman kebenaran yang dibawa oleh para nabi utusan Tuhan.

Kehadiran buku *Fiqih Lintas Agama* ini telah mengundang polemik di sejumlah kalangan, terutama masyarakat Muslim. Polemik tersebut bukan hanya memasuki ranah diskursus tetapi lebih jauh berimplikasi pada adanya resistensi di kalangan kelompok konservatif Islam yang sudah menjurus pada tindakan anarkis dalam bentuknya yang lunak, yakni tuntutan agar buku tersebut ditarik dari peredaran karena dianggap sangat membahayakan akidah umat Islam, sampai ancaman-ancaman fisik pada para penulisnya.

Penerbitan buku ini dilatarbelakangi oleh suatu keprihatinan mendalam di kalangan para pemikir Islam Liberal terhadap fikih yang belum dapat menyelesaikan secara adil, khususnya mengenai hubungan antaragama. Akibatnya hubungan antara Muslim dan non-Muslim selalu tidak harmonis dan bersahabat. Hubungan itu tak jarang sering diwarnai oleh konflik, kebencian, dan permusuhan. Berangkat dari asumsi tersebut, para pemikir Islam Liberal yang tergabung dalam buku ini berupaya untuk membangun teologi agama-agama yang mampu menjawab masalah-masalah antaragama itu. Mereka berpendapat bahwa masyarakat modern membutuhkan fikih baru yang peka terhadap pluralisme. Fikih yang pluralis terasa penting dilakukan dalam rangka menciptakan tatanan kehidupan agama yang damai dan sehat. Pembahasan tentang *al-islām* sebagai agama yang universal—seperti sudah dikemukakan di atas—diharapkan mampu menemukan prinsip-prinsip yang mendasari kemungkinan diadakannya suatu tali kesinambungan agama *ibrāhīmiyah*. Dasar upaya ini adalah bahwa Tuhan telah membangkitkan pengajar dan penganut kebenaran (nabi, rasul) kepada umat manusia tanpa kecuali. Inti ajaran mereka adalah sama dan satu, yaitu ajaran tunduk-patuh dan taat pasrah kepada Tuhan yang disebut sebagai *al-islām* yang dimengerti dalam makna generiknya, dan bukan dalam peristilahan kebahasaannya.

Inti ajaran Islam adalah pencarian dan pemihakan kepada kebenaran, ketulusan dan kebaikan secara alami, dengan titik pusat pada paham

Ketuhanan Yang Maha Esa atau *tawẖīd* dan sikap pasrah kepada-Nya. Pluralisme adalah realitas yang tidak mungkin diingkari. Benarlah kalau dikatakan bahwa pluralitas keagamaan, sebagaimana pluralitas-pluralitas lain seperti pluralitas etnik, pluralitas kultural, pluralitas bahasa, adalah semacam hukum alam. Mengingkari pluralitas keagamaan sama dengan mengingkari hukum alam. Karenanya dalam memelihara hubungan harmonis antara komunitas-komunitas yang berbeda agama, faktor keagamaan tidak bisa diabaikan.

Untuk bisa membangun hubungan harmonis antaragama perlu dicarikan format teologi baru yang bisa menjawab bagaimana sebuah agama seharusnya memandang dirinya dalam hubungannya dengan agama-agama lain. Teologi baru yang dibangun oleh para penganjur dialog antaragama ini adalah teologi inklusivis dan teologi pluralis. Teologi inklusivis tentang agama-agama, yang sering disebut inklusivisme, mengakui bahwa dalam agama-agama lain terdapat juga kebenaran, tetapi puncak kebenaran ada dalam agama pendukung teologi ini. Teologi pluralis tentang agama-agama, yang sering disebut pluralisme, memandang bahwa semua agama, meskipun dengan jalan masing-masing yang berbeda, menuju satu tujuan yang sama, yaitu Yang Absolut, Yang Terakhir, Yang Real, Tuhan.

Teologi pluralis diperlukan sebagai pijakan dalam membangun dan menjaga hubungan harmonis antaragama. Tetapi teologi pluralis dalam arti ini adalah teologi teoretis, dan karena itu ia membutuhkan sebuah "teologi praktis" yang merupakan pedoman untuk mempraktikkannya dalam situasi konkret hubungan antaragama. Sebuah tesis yang dipegang teguh para pemikir Islam Liberal dalam konteks hubungan antaragama adalah bahwa teologi pluralis membutuhkan fikih pluralis yang lebih praktis. Fikih hubungan antaragama yang sesuai dengan teologi pluralis adalah fikih pluralis yang mampu menjawab masalah-masalah keagamaan itu. Karena itu fikih eksklusivis (jelas) tidak sesuai dengan teologi pluralis, karena tidak mampu menjawab masalah-masalah keagamaan dalam hubungan antaragama di dunia dan masyarakat sekarang ini, yang kesadaran pluralis anggota-anggotanya semakin meningkat. Karenanya, mengganti fikih eksklusif dengan fikih pluralis merupakan sebuah keharusan untuk mempersiapkan umat Islam memasuki dunia yang semakin global.

Berikut akan diketengahkan beberapa contoh pemikiran fikih yang dikembangkan para pemikir Islam Liberal dengan sejumlah argumentasi teologis-historis yang terkait dengan masalah-masalah keagamaan dalam

hubungan antaragama dalam bidang muamalat (sosial).[67] Adapun masalah-masalah yang akan dibicarakan adalah masalah mengucapkan salam kepada orang non-Muslim, doa bersama, mengucapkan selamat natal dan selamat hari-hari raya agama-agama lain, menghadiri perayaan hari-hari besar agama-agama lain, mengizinkan orang non-Muslim masuk masjid, mengizinkan orang non-Muslim masuk kota Makkah dan Madinah, dan melaksanan ibadah di tempat-tempat ibadah agama-agama lain.

Mengucapkan Salam kepada Non-Muslim

Bagi para pemikir Islam Liberal, hukum suatu masalah baru ditetapkan apabila diketahui konteks dan situasinya, yang dengan demikian diketahui pula kemaslahatan dan kemudaratannya. Hukum harus tunduk pada kemaslahatan dan hikmah kasus. Kemaslahatan adalah tujuan syariat, sedangkan hukum adalah cara atau jalan untuk mencapai tujuan itu. Salah satu peristiwa—yang ditunjukkan buku *Fiqih Lintas Agama*—adalah apa yang yang terjadi dalam suatu Seminar Agama-agama di Salatiga, Jawa Tengah pada September 1995. Dalam seminar itu, seorang ulama yang disegani banyak orang mengucapkan *al-salām-u ʻalaykum waraẖmat-u ʼl-Lāh-i wa barakātuh* kepada para peserta seminar itu, yang semuanya adalah orang Kristen. Salam itu disambut oleh para peserta itu dengan ucapan *wa ʻalaykum salām waraẖmat-u ʼl-Lāh-i wa barakātuh*. Tiba-tiba salah seorang peserta nyeletuk dengan mengatakan, "Mengapa Bapak mengucapkan *al-salām-u ʻalaykum*? ("Assalamu ʻalaikum") Bukankah bagi orang Muslim mengucapkan salam kepada orang non-Muslim dilarang oleh Islam?" Ulama itu menjawab sebagai berikut:

> "Dulu Nabi Muhammad saw melarang mengucapkan salam kepada orang-orang Yahudi dan Nasrani karena mereka memusuhi Nabi dan orang-orang Muslim. Sekarang saudara-saudara sebagai orang Kristen bersahabat dengan saya. Kita bersaudara, bukan bermusuhan. Karena itu, saya mengucapkan salam kepada saudara-saudara. Dulu Nabi mengucapkan salam kepada orang-orang Yahudi dan Nasrani karena mereka ketika berjumpa dengan Nabi dan orang-orang Muslim mengucapkan "Assammu ʻalaikum" ("Kematian bagimu," "Celaka bagimu", "Kehinaan bagimu"),

[67] Seluruh argumen didasarkan pada buku *Fiqih Lintas Agama* (Jakarta: Paramadina, 2003). Edisi Inggris buku ini diberi judul, *Interfaith Theology, Response of Progressive Indonesian Muslims* (Jakarta: ICIP-The Asia Foundation, 2006).

> bukan "Assalamu 'alaikum" ("Salam sejahtera bagimu"). Sekarang, ketika saya mengucapkan "Assalamu 'alaikum," saudara-saudara menjawab dengan "Assalamu 'alaikum." Karena itu, mengucapkan salam kepada saudara-saudara sebagai non-Muslim tidak dilarang.

Keheranan para peserta baru hilang setelah ia mendengar penjelasan tentang alasan bolehnya mengucapkan salam kepada orang Muslim. Ada hadis yang menunjukkan bahwa Nabi Muhammad saw (memulai) mengucapkan salam kepada Negus (Najasyi), Raja Ethiopia, melalui suratnya. Surat beliau itu berbunyi:

> Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih, Maha Penyayang.
>
> Ini surat dari Muhammad, Rasul Allah, kepada Negus, Raja Ethiopia. Salam bagi Anda. Puji Syukur kepada Allah yang tiada sekutu bagi-Nya. Dialah Allah yang tiada pada-Nya kekurangan dan kesalahan; hamba-Nya yang taat akan selamat dari murka-Nya. Dia melihat dan menyaksikan amal perbuatan hamba-hamba-Nya.
>
> Saya bersaksi bahwa Nabi Isa putra Maryam adalah Ruh Allah dan kalam (Allah) yang menghuni rahim Maryam yang saleh. Allah menciptakannya dalam rahim ibunya tanpa ayah dengan kekuasaan-Nya sebagaimana Ia menciptakan Adam tanpa ayah dan ibu.
>
> Saya mengajak Anda kepada Allah Yang Esa yang tidak bersekutu dan meminta Anda menaati-Nya dan mengikuti agama saya. Percayalah kepada Allah yang mengangkat saya sebagai nabi.
>
> Hendaklah Anda mengetahui bahwa saya adalah Rasul Allah. Saya mengajak Anda dan seluruh tentara Anda kepada Allah Ta'ala, dan dengan mengirim surat dan duta ini saya telah melakukan tanggung jawab berat yang terpikul di pundak saya dan telah menasihati Anda. Salam atas orang-orang yang mengikuti petunjuk.

Di dalam surat ini, salam pembukaan yang diucapkan Nabi Muhammad adalah: Salam bagi Anda" *(salām-un 'alayk).* Salam ini ditujukan kepada Negus, Raja Ethiopia, yang beragama Kristen (Nasrani). Berkenaan dengan masalah mengucapkan salam, ada Hadis Nabi melalui Anas ibn Malik yang mengatakan bahwa nabi berkata, "Apabila Ahli Kitab mengucapkan salam, maka jawablah: *Wa 'alaykum."* Hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim ini menunjukkan bahwa orang-orang Muslim wajib menjawab salam yang diucapkan oleh Ahli Kitab. Meskipun dalam Hadis ini yang disebut adalah

Ahli Kitab, tentu saja yang wajib dijawab oleh orang-orang Muslim bukan hanya salam Ahli Kitab tetapi juga salam orang-orang non-Muslim lain.



Di tengah keberagaman masyarakat Indonesia, pernikahan beda agama merupakan sunnatullah. Kita tidak bisa memilih hanya bergaul dengan yang seagama, sebagaimana kita tidak bisa meramalkan kapan cinta datang atau memilih kepada siapa kita harus memberikan cinta kita. Artinya, dalam sebuah masyarakat yang sangat plural, perkawinan beda agama itu adalah sebuah keniscayaan yang sejatinya harus didukung oleh hukum negara.

(Rachman 2009: 1661)

Yanti Muchtar, pendiri dan Direktur Lingkaran Pendidikan Alternatif Perempuan (KAPAL Perempuan). Ia aktif mengembangkan model dan modul pendidikan feminis dan pluralisme; melakukan penelitian tentang pendidikan dan hubungan antargolongan.

Sebuah Hadis yang diriwayatkan oleh Muslim melalui Abdullah ibn Amru dapat dijadikan rujukan untuk mengetahui apakah mengucap salam kepada orang-orang non-Muslim boleh atau dilarang. Hadis ini menceritakan bahwa seorang lelaki bertanya kepada Rasulullah saw. tentang Islam yang mana yang terbaik. Nabi menjawab: "Memberikan makanan dan membaca salam kepada siapa yang engkau kenal dan siapa yang tidak engkau kenal." Bagi para pemikir Islam Liberal—seperti tercermin dalam *Fiqih Lintas Agama*, Hadis ini menyatakan dengan tegas bahwa Islam adalah agama solidaritas dan kedamaian.

Mengucapkan "Selamat Natal"

Kebiasaan mengucapkan "Selamat Natal" di Indonesia, sebagaimana di negara-negara lain, dilakukan bukan hanya oleh orang-orang Kristiani, tetapi juga oleh orang-orang non-Kristiani, termasuk kaum Muslim. Mengucapkan "Selamat Natal" tentu saja ditujukan kepada orang-orang Kristiani, karena Hari Raya Natal adalah hari raya agama Kristiani. Misalnya bagi masyarakat Kristiani di Ambon—pasca konflik antaragama— perayaan hari raya Natal merupakan hari yang sangat istimewa. Pasalnya, di hari raya Natal, umat Kristiani di Ambon sekarang

ini dapat mengikuti kebaktian dengan tenang tanpa adanya tekanan dari pihak lain. Mereka sibuk menerima ucapan "Selamat Natal" dan kunjungan dari kerabat-kerabat dan sanak saudara mereka yang Muslim. Orang-orang Muslim di sana mengucapkan "Selamat Natal" kepada saudara-saudaranya yang Kristiani. Batas yang memisahkan wilayah pemukiman Kristiani dan Muslim di Ambon sudah disingkirkan. Suasana perayaan Natal di Ambon penuh kedamaian dan persahabatan.

Dewasa ini para pemikir Islam Liberal telah selesai memecahkan secara teologis masalah mengucapkan selamat Natal ini. Salah satu ulama terkemuka di Indonesia, M. Quraish Shihab, mengatakan bahwa ada ayat al-Qur'an yang mengabadikan ucapan selamat Natal yang pernah diucapkan oleh Nabi Isa, tidak terlarang membacanya, dan tidak keliru pula mengucapkan "selamat" kepada siapa saja, dengan catatan memahami dan menghayati maksudnya menurut al-Qur'an. Ucapan selamat Natal yang diucapkan Nabi Isa dan diabadikan al-Qur'an: *"Salam sejahtera untukku pada hari kelahiranku dan kebangkitanku kelak"* (Q. 19:33). Apabila ini yang dimaksud "selamat", maka mengucapkan ucapan "Selamat Natal", dan ucapan-ucapan lain yang menggunakan kata "selamat" tidak dilarang.

Lebih penting lagi dan alasan teologis di atas adalah bahwa tujuan mengucapkan "Selamat Natal" bagi orang-orang Muslim adalah untuk pergaulan, persaudaraan, dan persahabatan. Pergaulan, persaudaraan dan persahabatan adalah kemaslahatan. Begitu juga dengan mengucapkan "Selamat Hari Raya Nyepi", "Selamat Hari Raya Waisak", "Selamat tahun Baru Imlek", kepada agama-agama lain juga tidak dilarang. Hukumnya sama bolehnya dengan mengucapkan "Selamat Natal". Lagi pula, apabila ucapan "Selamat Natal" dapat disamakan dengan doa untuk orang-orang Kristiani, ucapan ini dibolehkan sebagaimana berdoa untuk orang-orang non-Muslim. Doa bersama yang juga bertujuan untuk kemaslahatan seperti kedamaian, kerukunan, persaudaraan, dan solidaritas, tentu dibolehkan bahkan bisa meningkat menjadi dianjurkan.

Mengizinkan Non-Muslim Masuk Masjid

Peristiwa mengizinkan orang-orang non-Muslim masuk masjid dan melaksanakan kebaktian (salat) di dalamnya telah terjadi pada zaman Nabi Muhammad. Berikut adalah argumen yang telah dikembangkan para pemikir Islam Liberal. Dikisahkan oleh Ibn Hisyam, dalam *al-Sīrah al-Nabawīyah*, bahwa Nabi pernah menerima kunjungan para tokoh Kristen

Najran yang berjumlah 60 orang. Menurut Muhammad ibn Ja'far ibn al-Zubair, ketika rombongan itu sampai di Madinah, mereka langsung menuju Masjid. Saat itu, Nabi sedang melaksanakan Salat Ashar bersama para sahabatnya. Mereka datang dengan memakai jubah dan surban, pakaian yang juga lazim digunakan oleh Nabi Muhammad saw dan para sahabatnya. Ketika waktu kebaktian tiba, mereka pun tak harus mencari gereja. Nabi memperkenankan mereka untuk melakukan sembahyang di dalam Masjid. Berdasarkan peristiwa itu, Ibn Qayyim al-Jauziyah membuat kesimpulan bahwa Ahli Kitab dibolehkan masuk masjid dan bahkan dibolehkan melaksanakan kebaktian di masjid.

Sewaktu almarhum Buya Hamka hidup, banyak turis asing non-Muslim berkujung ke Masjid Agung Al-Azhar, Kebayoran Baru, Jakarta Selatan, dan Nurcholish Madjid yang waktu itu masih menjadi mahasiswa (S1) di Fakultas Adab IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta selalu dimintai tolong oleh Buya membimbing turis-turis masuk ke masjid itu. Ketika turis-turis datang ke masjid itu dan Buya melihat Nurcholish Madjid ada di sana, Buya menyuruhnya, "Nur, itu mereka, bimbing masuk masjid!" Berbeda dengan pengalaman pada akhir 1960-an yang diceritakan oleh Nurcholish Madjid itu, sekarang ini semakin banyak masjid yang tidak boleh dimasuki oleh orang non-Muslim.

Dari dua peristiwa di atas menunjukkan bahwa salah satu tujuan Islam ialah memberikan ketenangan jiwa bagi mereka yang menganut ajarannya dengan jaminan kebebasan masing-masing dan melakukan ibadahnya dengan aman dan tenang. Semua agama mempunyai kebebasan yang sama dalam menganut kepercayaan, kebebasan yang sama menyatakan pendapat, dan kebebasan yang sama pula menjalankan misi agama.

Bagi umat Islam, tiada kendala teologis masuk ke rumah ibadah agama lain. Karena dalam ajaran Islam semua permukaan bumi ini, asalkan suci dari najis, dapat dijadikan tempat sujud dan menyembah kepada-Nya. Argumen ini didasarkan pada kisah khalifah Umar ibn Khaththab waktu ia pergi ke Yerussalem. Khalifah kedua, yang diberi gelar Amirul Mukminin ini telah melakukan proliferasi ajaran Islam di luar batas-batas normativitas agama yang dipahami oleh kebanyakan orang pada masanya. Misalnya, ketika dia melakukan Salat di tangga gereja. Diceritakan bahwa Umar Ibnu Khaththab datang ke Syam, dan mengikat perjanjian perdamaian dengan penduduk Ramalla atas syarat mereka membayar jizyah. Maka Umar pun datang kepada mereka dan ditulisnya perjanjian keamanan

untuk mereka yang teksnya (sebagian) adalah: "Dengan nama Allah yang Maha Pangasih Lagi Maha Penyayang, dari Umar ibn Khaththab kepada penduduk Aelia (*al-Bayt al-Maqdis* atau Yerusalem), bahwa mereka aman atas jiwa dan anak turun mereka, juga wanita-wanita mereka, dan semua gereja mereka tidak boleh diduduki atau dirusak."



Ketika agama hendak masuk dalam persoalan publik, agama harus mengalami proses substansiasi dan rasionalisasi. Dengan kata lain harus mengalami proses sekularisasi. Artinya, agama tidak bisa datang tiba-tiba dengan kuotasi terhadap ayat-ayat, bahkan sarinya pun. Ia harus ditransformasikan secara rasional ke dalam bahasa-bahasa yang terbuka dan dapat diuji lewat mahkamah rasionalitas publik.

(Rachman 2009: 1669)

Yudi Latif, Direktur Eksekutif Reform Institute dan Pemimpin Pesantren Ilmu Kemanusiaan dan Kenegaraan (PeKiK-Indonesia). Ia adalah pendiri dan Anggota Dewan Ahli Nurcholish Madjid Society, beroleh gelar MA dan Ph.D. dari The Australian National University di bidang sosiologi politik.

Umar ibn Khaththab masuk al-Bayt al-Maqdis dan sampai ke gereja Qumamah (Qiyamah) lalu berhenti di plazanya. Waktu sembahyang pun datang maka ia katakan kepada Patriakh, "Aku hendak sembahyang". Jawab Patriakh: "Sembahyanglah di tempat Anda". Umar menolak, kemudian sembahyang pada anak tangga yang ada pada gerbang Gereja, sendirian. Penolakan Umar tidak mau salat di gereja bukan karena landasan teologis, tetapi secara etis Umar perlu menjaga keamanan gereja sehingga tidak ada dugaan bahwa gereja itu telah direbut oleh umat Islam kelak.

Membangun Sinergi Agama-agama

Pemikiran Islam tentang pluralisme di atas menyadarkan otentiknya ajaran-ajaran kedamaian dalam Islam. Namun di sisi lain, mereka menyadari juga bahwa fikih yang merupakan produk pemikiran klasik, belum menjadi ilmu keagamaan yang telah diterjemahkan secara adil. Namun, ia adalah satu-satunya bidang keilmuan yang bisa bertahan untuk kurun waktu yang cukup lama, karena fikih merupakan kebutuhan

primer umat Islam. Tetapi, tidak bisa dipungkiri juga bahwa kehadiran fikih bisa dikatakan sebagai salah satu penyebab disakralkannya doktrin keagamaan. Hanya masalahnya fikih tak bisa disentuh dengan pendekatan-pendekatan sosiologis dan antropologis. Fikih telah menjadi salah satu ilmu yang berpengaruh dan mempunyai gravitasi yang begitu kuat. Sejarah membuktikan, tidak ada aliran yang bisa bertahan lama dan mengalami diaspora yang sangat luas, kecuali fikih.

Beberapa persoalan yang tergambar secara gamblang dalam eksemplar realitas sosial adalah fikih yang menyangkut hubungan antaragama. Persoalan hubungan antaragama telah begitu disadari oleh para pemikir Islam Liberal sebagai problem serius yang dihadapi masyarakat modern. Kerumitan yang muncul tidak hanya pada tataran tekstual, melainkan latar belakang historis dan kondisi objektif umat Islam yang sering kali memandang "kelompok lain" sebagai ancaman. Problem-problem tersebut telah mengakibatkan hubungan yang tidak baik antara Muslim dan non-Muslim. Berikut beberapa gambaran dilema yang dihadapi fikih hubungan antaragama, sebagaimana tertera dalam konsep *ahl al-dzimmah*, konsep *jizyah,* kawin beda agama dan waris beda agama, dan bagaimana para pemikir Islam Liberal telah mencoba mencarikan solusi awal atas masalah ini.

Konsep *Ahl al-Dzimmah* (Minoritas Non-Muslim)

Seperti sudah dikemukan di atas, para pemikir Islam Liberal sangat menyadari bahwa konsep *ahl al-dzimmah* (minoritas non-Muslim) merupakan cikal bakal munculnya penomorduaan atau diskriminasi terhadap non-Muslim. Dalam kitab-kitab fikih, *ahl al-dzimmah* adalah komunitas non-Muslim yang melakukan kesepakatan untuk hidup di bawah tanggungjawab dan jaminan kaum Muslim. Mereka mendapat perlindungan dan keamanan. Mereka juga mendapatkan hak hidup dan tempat tinggal di tengah-tengah komunitas Muslim. Dalam kitab-kitab fikih *ahl al-dzimmah* merupakan kalangan yang dituntut dengan sejumlah kewajiban, tapi tidak mendapatkan hak yang sejajar dan setara sebagai komunitas Muslim. Atas dasar ini, *ahl al-dzimmah* sering disebut sebagai kelompok kelas dua. Bagi para pemikir Islam Liberal konsep *ahl al-dzimmah* perlu ditinjau kembali. Terdapat perbedaan yang tajam antara semangat yang dibawa al-Qur'an dan Hadis Nabi saw yang memberikan perlindungan terhadap *ahl al-dzimmah* di satu sisi, dan di sisi lain nuansa fikih yang cenderung menomorduakan mereka.

Dalam mengembangkan pemikiran yang liberal, para pemikir Islam Liberal banyak menggali nuansa pemikiran mazhab Hanafi, sebuah mazhab fikih yang paling rasional. Menurut mazhab Hanafi, *ahl al-dzimmah* diperbolehkan melaksanakan ritual-ritual dan hukum yang sesuai dengan ajaran mereka. Mereka mendapatkan kebebasan untuk mengekspresikan keberagamaan mereka secara terbuka. Sementara Ibn Qayyim al-Jauziyah dalam *Aẖkām Ahl al-Dzimmah* justru memberikan pandangan seorang Muslim yang menikahi perempuan ahli Kitab, sang suami mesti menghargai dan tidak boleh memaksa sang istri yang hendak meminum *khamr*.

Dalam sejumlah Hadis, Nabi sebenarnya memberikan pandangan yang amat toleran terhadap *ahl al-dzimmah*: di antaranya: *Barang siapa menyakiti seorang* dzimmi*, maka saya adalah musuhnya. Dan barang siapa menjadi musuh saya, maka saya akan memusuhinya di hari kiamat.* Dalam Hadis lain disebutkan, *barang siapa membunuh salah seorang dari* ahl al-dzimmah*, maka ia diharamkan dari indahnya surga.*

Pandangan di atas menunjukkan bahwa perbedaan agama tidak menyebabkan adanya perlakuan yang diskriminatif terhadap agama lain. Tidak ada pertentangan antara konsep Islam mengenai *ahl al-dzimmah* dengan konsep kewarganegaraan. Bahkan konsep *ahl al-dzimmah* sejalan dengan konsep kewarganegaraan, yang mana setiap penganut agama dan aliran kepercayaan mesti mendapat perlindungan sebagaimana mestinya, sesuai dengan undang-undang dan konsensus bersama, tanpa melihat apa agamanya. Apalagi dalam sebuah negara yang menganut sistem demokrasi, yang merupakan fenomena terkini yang tidak bisa dihindarkan. Fikih sejatinya dapat membawa pesan-pesan moralnya guna mengukuhkan semangat pluralisme.

Konsep *Jizyah* (Pajak Non-Muslim)

Konsep *jizyah* merupakan titik rawan fikih hubungan antaragama. *Jizyah* adalah pajak yang dibayarkan non-Muslim (ahli Kitab) sebagai imbalan atas pembebasan mereka dari kewajiban untuk mempertahankan negara; atau imbalan atas jaminan keamanan dan perlindungan mereka serta berbagai hak sipil sebagai warganegara yang sejajar dengan kaum Muslim. Pandangan ini memiliki landasan normatif dalam al-Qur'an (Q. 9:29). Ayat ini seringkali digunakan para ulama fikih untuk mewajibkan *jizyah* bagi non-Muslim.

Bila dicermati secara mendalam, ayat tersebut mempunyai latar belakang historis tertentu, yaitu perang. Karenanya, tidak bisa diberlakukan dalam situasi normal. Ada kaidah fikih yang membenarkan cara pandang seperti itu, bahwa legalitas sebuah hukum tergantung sebab musababnya. Jikalau sebab musabab hukum tersebut sudah tidak ada lagi, maka hukum dengan sendirinya batal *(al-ẖukm yadūr-u ma'a al-'illah wujūd-an wa 'adam-an).* Maka tidak adanya perang lagi antara Muslim dan non-Muslim, dengan sendirinya telah menghilangkan hukum pembayaran *jizyah.* Konsep *jizyah* merupakan salah satu cara yang digunakan al-Qur'an dan diperintahkan Tuhan bukan untuk memeras dan menomorduakan agama lain, melainkan sebagai cara untuk membangun kesepakatan antara kedua belah pihak yang tidak merugikan.

Perkawinan Beda Agama

Dalam banyak kasus di masyarakat Indonesia—juga sebagian Dunia Islam—masih muncul resistensi yang begitu besar terhadap perkawinan beda agama. Umumnya, dalam persoalan halal dan haramnya kawin antarumat beragama, para ulama selalu berpegang pada ayat-ayat al-Qur'an (2:221) dan (60:10). Ayat ini membawa pesan khusus agar orang-orang Muslim tidak menikahi wanita musyrik atau sebaliknya. Sebagian ulama memandang bahwa beberapa ayat di dalam al-Qur'an menyebut Kristen dan Yahudi sebagai musyrik. Namun, pandangan ini tidak serta merta benar, dan bisa dijadikan pegangan, karena dalam ayat lain ditemukan paradigma lain tentang musyrik. Setiap perbuatan syirik tidak menjadikan secara langsung pelakunya disebut musyrik. Karena pada kenyataannya Yahudi dan Kristiani—seperti juga Muslim—bisa melakukan perbuatan syirik, namun Allah tidak menyebut dan memanggil mereka sebagai musyrik, tetapi dipanggil dengan ahli kitab (*lihat* Q. 4:171; 5:5; 3:64).

Perbedaan antara kaum musyrik dan ahli kitab ini begitu penting, sehingga tidak boleh dicampuradukkan makna dan arti antara keduanya; di mana musyrik diartikan ahli kitab dan begitu sebaliknya. Karena itu pandangan yang memasukkan non-Muslim sebagai musyrik—seperti sering dilakukan oleh kalangan Islam Radikal—harus ditolak.

Tentang dibolehkannya perkawinan dengan non-Muslim, terdapat beberapa sahabat Nabi yang menikahi perempuan Kristen dan Yahudi, antara lain: Hudzaifah, Thalhah. Lalu bagaimana dengan yang sebaliknya, yaitu perkawinan perempuan Muslim dengan laki-laki non-Muslim,

baik Kristen, Yahudi atau agama-agama non-Semitik lainnya? Dalam persoalan ini tidak ada teks suci, baik al-Qur'an, maupun Hadis yang memperbolehkan atau tidak memperbolehkan perkawinan seperti itu. Soal perkawinan laki-laki non-Muslim dengan perempuan Muslim merupakan wilayah ijtihadi dan terikat dengan konteks tertentu, di antaranya konteks dakwah Islam pada saat itu, yang mana jumlah umat Islam tidak sebesar saat ini, sehingga perkawinan antaragama merupakan sesuatu yang terlarang.

Karena kedudukannya sebagai hukum yang lahir atas proses ijtihad, sangat dimungkinkan bila dicetuskan pendapat baru, bahwa perempuan Muslim boleh menikah dengan laki-laki non-Muslim, atau dengan kata lain pernikahan beda agama secara lebih luas diperbolehkan, apa pun agama dan aliran kepercayaannya. Hal ini merujuk pada semangat yang dibawa al-Qur'an sendiri, di mana pluralisme merupakan sunnatullah yang tidak bisa dihindarkan. Dalam al-Qur'an, Tuhan menyebutkan agar perbedaan jenis kelamin dan suku sebagai tanda agar satu dengan yang lainnya saling mengenal. Perkawinan beda agama dapat dijadikan salah satu ruang dimana antara penganut agama dapat saling berkenalan secara lebih dekat. Semangat yang dibawa Islam adalah pembebasan, bukan belenggu. Karenanya tidak ada larangan sama sekali untuk melakukan perkawinan beda agama.

Persoalan yang tidak kalah rumitnya dari beberapa persoalan di atas adalah waris beda agama. Ayat yang biasanya digunakan sebagai landasan hukum adalah Q. 4:141 yang menjelaskan bahwa Islam melarang waris beda agama. Namun demikian, masih terdapat perbedaan pendapat mengenai hukum seorang Muslim mewarisi non-Muslim. Para ulama masih mencoba untuk mencari jalan alternatif dalam kaitannya dengan agama lain. Namun pandangan para pemikir Islam Liberal yang membela hak-hak non-Muslim yang memberikan ruang waris beda agama merupakan upaya ijtihadi. Perlu diketahui bahwa dalam pandangan yang lebih jauh, hal-hal yang dilarang dalam hak waris bukan merupakan yang baku dan absolut. Sewaktu-waktu hukum tersebut bisa berubah sesuai dengan konteks yang berbeda. Perubahan dan dinamika sosial harus berdiri tegak di atas teks. Kepentingan kemanusiaan harus lebih didahulukan dari pada teks.

Masalah "Kesamaan" Agama-agama

Sebagai rangkuman menutup bab ini, menarik memperhatikan bahwa wacana al-Qur'an dapat dengan mudah mendukung etika perbedaan,

toleransi, dan pluralisme. Al-Qur'an tidak hanya mengharapkan, tetapi juga menerima kenyataan perbedaan dan keragaman dalam masyarakat manusia. Para penafsir klasik tidak sepenuhnya mengeksplorasi implikasi dari dibiarkannya keragaman ini, atau peran penyelesaian konflik secara damai dalam melangsungkan pola interaksi sosial yang lahir dari masyarakat yang "saling mengenal" (*li-ta'ārafū*). Al-Qur'an juga tidak memberikan aturan atau perintah khusus mengenai bagaimana pengetahuan "berbangsa-bangsa dan bersuku-suku" diperoleh. Namun pada kenyataannya, terdapatnya keragaman sebagai tujuan utama penciptaan, seperti diungkapakan al-Qur'an, tetap tidak berkembang



Pada masa kejayaan Islam, semua peradaban bisa masuk. Umat Islam bersentuhan dengan agama dan budaya mana saja. persentuhan tersebut terjadi karena wilayah kekuasaan Islam begitu luas. Kendati begitu, Islam tetap saja tidak dipaksakan. Apalagi ketika pada masa Abbasiyah, kerajaannya sudah begitu luas dan terpecah menjadi kerajaan-kerajaan kecil yang dipimpin oleh sultan-sultan. Fenomena seperti ini adalah bentuk sekularisme. Agama telah ditempatkan tidak sebagai simbol saja, melainkan semangatnya juga. Pada masa seperti itulah Islam mencapai puncak kejayaan.

(Rachman 2009: 1707)

Zainun Kamal, Dekan pada Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Ia juga dosen Universitas Paramadina serta mengajar pascasarjana di UIN Syarif Hidayatullah, Universitas Indonesia, Universitas Islam Jakarta, Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur'an (PTIQ), dan Institut Agama Islam Al-Aqidah.

dalam teologi apalagi fikih Islam klasik. Ulama Muslim pra-modern tidak mempunyai dorongan yang kuat untuk mengeksplorasi makna dan implikasi dari persetujuan al-Qur'an terhadap keragaman dan interaksi lintas budaya. Hal ini sebagian disebabkan oleh dominasi politik dan superioritas peradaban Islam, yang menjadikan para pemikir Muslim mempunyai rasa percaya diri yang berlebihan.

Meskipun demikian, tetap layak untuk mengatakan bahwa peradaban Islam merupakan peradaban yang pluralistis dan sangat toleran terhadap berbagai kelompok sosial dan keagamaan. Tetapi untuk menunjukkan implikasi-implikasi dari komitmen pada keragaman manusia dan pengetahuan bersama pada masa kini dibutuhkan refleksi etis dan

perhatian pada situasi historis—sesuatu yang luput dari teologi dan doktrin kelompok Islam konservatif, fundamentalis, apalagi radikal.

Selain persetujuan umum pada keragaman manusia, al-Qur'an juga menerima pandangan yang lebih spesifik tentang pluralitas keyakinan dan hukum agama. Kendati al-Qur'an secara tegas mengklaim bahwa Islam adalah kebenaran Ilahi dan menuntut kepercayaan kepada Muhammad sebagai utusan terakhir dalam silsilah kenabian Ibrahim, al-Qur'an tidak menghapus adanya jalan lain menuju keselamatan. Al-Qur'an menegaskan adanya kebijaksanaan Tuhan yang tidak bergantung pada apa pun untuk memberikan kasih sayang-Nya kepada siapa pun yang Dia kehendaki. Dalam serangkaian yang, sekali lagi, belum cukup diteorisasikan oleh para teolog Muslim, al-Qur'an mengakui adanya berbagai keyakinan dan hukum agama yang sah.

Untuk menyikapi kemajemukan, penting juga bagaimana masyarakat dididik untuk dapat melihat potensi pluralitas masyarakat sebagai potensi bersama untuk membangun masyarakat Indonesia yang lebih demokratis. Karena, justru dalam konteks ini, sumbangan kemajemukan agama-agama di Indonesia kepada masyarakat dan bangsa Indonesia sangat bermakna. Perlu ditegaskan juga seperti sudah dianalisis, bahwa yang dimaksud dengan pluralisme bukan relativisme. Pluralisme bukanlah gagasan yang menggerus iman. Pluralisme juga tidaklah menganjurkan perpindahan agama atau membuat apalagi memaksa orang lain berpindah agama. Untuk menghindari kesalahpahaman tersebut, kita perlu semakin giat melakukan program bersama untuk kepentingan bersama, juga melakukan kegiatan-kegiatan pendidikan alternatif yang terarah pada pembangunan masyarakat pluralis Indonesia yang adil, terbuka dan demokratis.

Sebab bagaimanapun dalam konteks global seperti sekarang ini tidak ada orang yang bisa hidup hanya dalam komunitasnya saja. Cepat atau lambat, sering atau jarang, kita akan berinteraksi dengan kelompok lain. Belakangan ini memang kondisinya sangat memprihatinkan dengan situasi-situasi di mana kelompok yang mengaku paling benar melakukan tindak kekerasan terhadap kelompok lain yang berbeda.

Namun, ketegangan kreatif yang ditimbulkan oleh kondisi pluralitas tentu saja merupakan tantangan tersendiri. Tantangan ini merupakan suatu krisis sekaligus peluang untuk perkembangan rohani. Dikatakan krisis karena tidak menutup kemungkinan akan berimplikasi pada suasana kekacauan, karena minimnya pengetahuan dan pemahaman terhadap agama-agama

yang ada. Di sisi lain, ini justru menjadi peluang, karena menuntut tanggung jawab para agamawan, intelektual untuk merumuskan dan menafsirkan kembali secara tepat perihal pesan Tuhan dalam keseluruhan maknanya. Ketegangan kreatif inilah yang menjadi perhatian para intelektual Islam Liberal akan masa depan agama-agama di Indonesia.

> Pesan-pesan Tuhan dari "Tuhan seru sekalian alam" (Q.1:1) dapat berguna dalam mengarahkan para pengikut mereka menuju pluralisme universal. Namun, karena teks-teks yang sama dalam sumber-sumber ketuhanan boleh jadi terkadang tampak bertentangan, lantaran teks-teks tersebut pada dasarnya memberikan tanggapan kepada keadaan-keadaan yang berbeda, masa awam yang beriman bisa jadi gagal mengerti teks-teks itu dalam makna keseluruhannya. Alih-alih membuat perbedaan antara prinsip umum dan situasi khusus, mereka kemungkinan condong kepada alasan-alasan yang bersifat pribadi atau kelompok dalam keadaan-keadaan tertentu untuk menyesuaikan diri dengan sikap-sikap kauvinistis dan berlawanan. Hermeneutika harus diberikan beban tanggungjawab untuk menyediakan penafsiran yang tepat perihal pesan Tuhan dalam keseluruhan maknanya dan untuk melindungi kaum beriman melawan pendangkalan hidayah Tuhan melalui keberpihakan dan ketidaksetaraan, yang akan menciptakan gambaran yang keliru akan ketertutupan dan mendatangkan perilaku tidak etis, diskriminasi, serta ketidakadilan.[68]

Kekhawatiran ini, tentu tidaklah berlebihan mengingat akhir-akhir ini banyak terjadi konflik agama yang tidak jarang justru disebabkan oleh sentimen teologis. Munculnya klaim-klaim kebenaran dan keselamatan yang mengatasnamakan agama merupakan fenomena yang banyak kita jumpai di masyarakat kita. Menguatnya kelompok konservatif, fundamentalis, dan radikal di tubuh umat Islam tentu saja menjadi ancaman serius bagi berkembangnya pluralisme.

Karenanya, saat ini yang diperlukan adalah agar satu kelompok dapat memahami yang lainnya, dan terjadi pertukaran pemahaman. Sehingga tumbuh afeksi budaya satu sama lain. Banyak pengalaman dan kecerdasan lokal yang dapat dipetik, tak sedikit kegagalan dan kesalahan masa lalu yang dapat dipelajari. Juga masyarakat lain di luar Indonesia yang memiliki

[68] Mohamed Fathi Osman, *Islam, Pluralisme dan Toleransi Keagamaan,* h. 10-11.

banyak pengalaman dan pemikiran, sehingga tidak ada salahnya juga jadi bahan perbandingan. Oleh karena itu, keterbukaan dan kearifan mutlak diperlukan untuk mengulas dan mencarikan solusi terhadap permasalahan ini. Isu pluralisme di Indonesia seharusnya didasari, dikembangkan dan diterapkan dengan melihat problem-problem munculnya kekerasan dalam agama. Karenanya, sekali lagi kita tidak bisa memaksakan diri untuk mengambil nilai tunggal. Diperlukan berbagai pendekatan untuk mengatasi masalah agama, kekerasan dan konflik.



Sekularisme dalam dunia Islam penting dikedepankan. Sebab, tak ubahnya di Barat pada Abad Pertengahan, di dunia Islam pun (terutama sejak Dinasti Muawiyah) selalu terjadi campur tangan institusi keagamaan dalam negara. Agama yang mestinya menjadi kekuatan moral (moral force) untuk mewujudkan kehidupan politik yang adil, justru digunakan sebagai kendaraan untuk mengamankan kekuasaan.

(Rachman 2009: 1739)

Zuhairi Misrawi, Direktur Moderate Muslim Society (MMS). Ia menyelesaikan pendidikan S-1 di Departemen Akidah-Filsafat, Universitas al-Azhar, Kairo, Mesir. Sebelum di MMS, ia cukup lama aktif di P3M (Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat), Jakarta.

Konsepsi tentang kebangsaan, kenegaraan dan kewargaan dewasa ini tentu sudah bergerak lebih jauh dan lebih kompleks dari apa-apa yang pernah dipraktikkan pada zaman Nabi. Namun demikian, semangat Madinah untuk menjamin keterbukaan, kesederajataan, kebebasan dan solidaritas kewargaan itu masih tetap aktual, terutama bagi negara-bangsa yang mayoritas Muslim, dengan kondisi pluralitas yang tinggi seperti Indonesia.

Bangsa Indonesia sejak awal telah ditakdirkan menjadi bangsa yang majemuk. Tidak seorang pun yang dapat menolak takdir itu. Kemajemukan ini telah mendidik kita menjadi manusia-manusia yang terbiasa menghadapi perbedaan-perbedaan, baik segi suku, budaya maupun agama. Hal itu membuat kita seharusnya bisa hidup berdampingan dengan tetap mempertahankan perbedaan-perbedaan. Menganggap diri paling benar adalah sikap yang tidak tepat.

Oleh sebab itu, dalam kehidupan yang serba pluralis ini penting diperkenalkan cara pandang agama yang bersifat komprehensif sehingga bisa mengapresiasi perbedaan. Umat Islam perlu memikirkan cara mengatasi fanatisisme dalam beragama. Dalam memahami sumber ajaran Islam, al-Qur'an dan Sunnah tidak hanya ditafsirkan oleh kelompok ahli-ahli agama, tetapi harus melibatkan para pakar lain agar pemahamannya bisa lebih mendekati kebenaran. Di samping itu, pengajaran agama tidak saja mengenai doktrin keagamaan, tetapi perlu juga pengembangan filsafat dan ilmu-ilmu humaniora serta studi multikulturalisme agar lebih menyadari bahwa pluralitas itu adalah suatu keniscayaan sejarah.

Persis pada poin ini—seperti sudah dianalisis di atas—untuk membuat pluralitas menjadi hal yang produktif, diperlukan pluralisme. Sebab, tidak bisa dipungkiri—seperti sudah terlihat dalam fenomena keagamaan di Indonesia—pluralitas mengandung bibit perpecahan. Karena ancaman perpecahan inilah diperlukan sikap toleran, keterbukaan, dan kesetaraan. Pluraritas agama-agama adalah suatu kenyataan. Sesuai dengan definisi pluralisme itu sendiri, yaitu "suatu paham mengenai pluralitas" *(pluralism is an ism about plurality)*, karena itu, tidak bisa disikapi bahwa pluralitas diterima sebagai kenyataan, sedangkan pluralisme ditolak sebagai suatu paham, seperti dalam fatwa MUI.

Dari analisis buku ini dapatlah dirangkum bahwa "semua agama itu baik dan benar".[69] Ada beberapa alasan mengapa agama itu dikatakan baik dan benar (bukan secara gampang mengatakan bahwa semua agama sama saja!)

Pertama, pernyataan bahwa semua agama itu baik dan benar perlu dijelaskan dengan keterangan "bagi para pemeluknya". Hal ini, didasarkan pada kenyataan bahwa setiap pemeluk agama akan berkeyakinan bahwa agama merekalah yang paling baik dan benar. Karena itu, pernyataan bahwa "Sesungguhnya agama yang diterima di sisi Allah itu hanya Islam", adalah benar bagi orang Islam. Sedang umat Kristiani, tentu akan berpendapat bahwa "keselamatan hanya ada dalam (iman kepada) Kristus", sebagaimana dinyatakan oleh Vatikan sebelum tahun 1965. Setelah itu, Konsili Vatikan II mengakui bahwa keselamatan itu juga terdapat (bisa melalui) agama-agama. Bahkan, secara khusus, Vatikan II

---

[69] M. Dawam Rahardjo, "Mengapa Semua Agama Sama", Majalah *Tempo* Edisi 44/xxxiii/26 Des-01 Januari 2006.

sangat menghargai iman Islam. Maka boleh saja dilakukan klaim bahwa agama tertentulah yang benar, tetapi bagi pemeluknya masing-masing.

Kedua, kebenaran dan keselamatan agama itu ada dua macam. Yang satu kebenaran eksklusif, yang lain kebenaran inklusif. Kebenaran eksklusif adalah kebenaran tertentu yang hanya diyakini dalam agama tertentu. Misalnya mengenai doktrin Trinitas. Doktrin itu bersifat fundamental bagi umat Kristiani. Sedangkan ajaran cinta kasih dalam agama Kristen adalah kebenaran inklusif yang bisa diterima oleh pemeluk semua agama.

Ketiga, semua agama itu "sama" dalam arti semua agama itu dalam perspektif masing-masing, pada hakikatnya merupakan jalan menuju kebenaran dan kebajikan. Tidak ada agama yang mengajarkan kesalahan atau keburukan dan kejahatan. Namun memang, substansi dari kebenaran dan kebaikan itu berbeda dari satu agama ke agama yang lain.

Keempat, setiap agama mengandung kebenaran, bukan saja bagi pemeluk agama yang bersangkutan, tetapi juga bisa dilihat begitu oleh pemeluk agama lain. Sebagai contoh, umat Islam atau Kristiani bisa memetik kebenaran dari Kitab Baghavad Gita atau buku-buku Taoisme dan Konfusianisme.

Kelima, terdapat titik temu antaragama. Misalnya ajaran dasar "Sepuluh Perintah Allah" dari agama Yahudi, dapat ditemui juga pada agama-agama lain. Ajaran puasa juga dapat ditemui pada agama-agama lain, walau tidak semua pemeluk agama bisa melestarikan tradisi itu pada zaman modern ini. Namun para pemeluk agama lain bisa menganggap bahwa ajaran puasa itu adalah suatu ajaran yang benar, karena tujuannya adalah mendidik kemampuan manusia untuk mengendalikan hawa nafsu dan bertakwa.

Keenam, semua agama itu pada lahir atau detailnya, atau pada tingkat syariat memang bervariasi, karena pada tingkat itu sudah berperan pemikiran dan perumusan manusia yang dipengaruhi oleh kondisi dan sejarah. Namun pada tingkat yang lebih tinggi akan dijumpai persamaan-persamaan dan akhirnya mencapai titik temu pada tingkat trensenden (hakikat). Sistem peribadatan atau doktrin keagamaan yang berbeda-beda bungkusnya harus dipandang sebagai tempat masuk menuju ajaran agama dan juga sebagai tangga naik mencapai hakikat tertinggi atau terdalam dari suatu ajaran agama. Bentuk tidak boleh mengkungkung, sebab apabila demikian akan terhalang pemahaman kita mencapai hakikat ajaran agama. Ini adalah *transcendent unity of religions* dalam filsafat

perenial yang telah dikembangkan secara optimal oleh para pemikir Islam Liberal untuk pemahaman lebih mendalam mengenai pluralisme. Para penganut filsafat parenial berkeyakinan, dalam jantung seluruh agama dan tradisi yang otentik memiliki "pesan kebenaran" yang sama, yang disebutnya *the heart of religions*. Karena itu, setiap agama dan keyakinan memiliki jarak yang sama ke pusat Kesadaran dan Kebenaran yaitu Tuhan. Dengan sikap keberagaman seperti itu diharapkan mampu melahirkan pemikiran-pemikiran yang lebih pluralis dan sejuk.

Ketujuh, semua agama dipandang sama baik dan benar dimaksudkan sebagai pandangan yang harus diambil oleh negara atau pemerintah. Sebab, negara yang harus bersikap adil terhadap setiap individu dan kelompok, tidak boleh berpandangan bahwa hanya suatu agama saja yang baik dan benar, sedangkan yang lain salah. Indonesia yang berideologi Pancasila memandang setiap agama itu sama dan benar. Dengan begitu, setiap agama diharapkan berkontribusi terhadap pembangunan negara dan masyarakat.

Maka pluralisme memang memungkinkan terjadinya kerukunan dalam masyarakat, dan berusaha seakomodatif dan sesensitif mungkin terhadap kelompok-kelompok yang lebih kecil, yang lebih lemah. Tuhan menganugerahi segenap "anak cucu Adam" dengan kehormatan dan martabat (Q.17:70) apa pun perbedaan mereka. Oleh sebab itu, secara teologis, kaum Muslim didorong untuk mengembangkan paham kebebasan beragama, dan bahwa sungguh-sungguh "tidak ada paksaan dalam agama".

Melihat semakin kompleksnya realitas persoalan yang berkembang di masyarakat, seperti sudah dikemukakan di atas, para pemikir Islam Liberal menegaskan pentingnya merumuskan kembali kajian terhadap fikih klasik, yang selama ini tak mampu menjawab tantangan zaman. Realitas empiris menunjukkan adanya kesenjangan antara fikih dengan realitas kemanusiaan. Di sinilah—ditegaskan oleh mereka—perlunya melihat fikih klasik secara kritis. Dan di sini pulalah hermeneutika dapat dijadikan alat bantu mengungkap kembali komitmen wahyu yang universal. Pembongkaran doktrin-doktrin yang dipedomani kalangan Islam Fundamental dan Radikal menjadi kebutuhan yang mendesak dilakukan, sungguh pun untuk melakukannya—disadari oleh para pemikir Islam Liberal—diperlukan usaha-usaha yang serius, dan inilah sesungguhnya agenda besar pluralisme kalangan pemikir Islam Liberal, seperti sudah dianalisis di atas.

Para pemikir Islam Liberal telah mengembangkan budaya tafsir yang terbuka dan toleran guna mengembalikan komitmen wahyu yang bersifat universal dan pluralis itu. Untuk memecahkan kompleksitas persoalan yang sarat dengan diskursus, diperlukan sebuah tafsir yang membebaskan, yaitu tafsir yang akan dijadikan pisau analisis untuk melihat problem kemanusiaan, mempertimbangkan budaya, menghilangkan ketergantungan pada sebuah realitas sejarah tertentu, dan menjadikan doktrin keagamaan sebagai sumber etis untuk melakukan perubahan.

Hermeneutika yang dimaksud tidak hanya sekadar "revelasionis" yang menggantungkan diri pada wahyu yang terbatas pada teks, akan tetapi lebih diaplikasikan dalam hermeneutika "fungsionalis", yaitu sejauhmana teks mampu melakukan pembebasan terhadap realitas kemanusiaan. Teks akan disebut "wahyu" tatkala mampu membela kaum tertindas, memihak fakir miskin, melawan penguasa despotik serta menghargai pluralitas dan perbedaan. Selama fungsi-fungsi tersebut tidak tercermin dalam teks, maka tidak dapat disebut sebagai wahyu, karena wahyu merupakan realitas budaya, historis, semiotik dan antropologis.

Pluralisme yang sejati menghayati esensi kemaslahatan dan menerjemahkan nilai tersebut dalam konteks sosial. Kedua hal tersebut harus dilaksanakan secara sinergis. Memisahkan antara yang satu dengan yang lain adalah sebuah kemustahilan—sesuatu yang tidak mungkin. Penjelasannya adalah agama tidak boleh berhenti pada tataran simbol dan ritual yang bersifat personal, melainkan juga harus menyentuh wilayah publik yang lebih plural. Oleh karena itu, teologi yang mendorong pluralisme akan mendorong terbentuknya masyarakat yang adil, terbuka dan berkeadaban. Mengakui dan menghargai keragaman dan perbedaan agama sesungguhnya merupakan bagian dari doktrin al-Qur'an. Proses sekularisasi dan munculnya pluralisme agama dan keberagaman merupakan bagian dari hukum sejarah atau *sunnatullāh* di mana al-Qur'an sendiri memberikan isyarat bahkan akomodasi bagi perkembangan tersebut. Salah satu persoalan yang sering muncul di kalangan tokoh agama adalah mereka seringkali mengingkari kenyataan ini dan kemudian mendambakan terwujudnya agama tunggal di muka bumi ini. Ini adalah suatu kemustahilan dan bertentangan dengan cetak biru Tuhan.

Oleh karena itu, upaya untuk membangun persepsi bahwa Islam memang mengandung ajaran-ajaran yang mendukung pluralisme perlu dikembangkan lebih lanjut. Bahkan bisa dipastikan bahwa reputasi para

pemikir Islam Liberal dibangun di atas hamparan ide-ide mereka mengenai pluralisme ini. Para pemikir Islam Liberal ini mengembangkan pluralisme untuk mendukung upaya dialog antaragama. Mereka mendasarkan pandangan-pandangannya pada ayat-ayat Q. 2:62 dan 5:69, yakni ayat-ayat yang menjanjikan keselamatan kepada semua penganut agama.



Keimanan tidak akan selesai dengan urusan formalitas, karena banyak orang yang salatnya rajin dan naik haji tetapi juga korupsi. Banyak di antara mereka yang menginginkan khilafah tetapi, jika ditilik secara historis, model itu sendiri eksis dengan melakukan pembunuhan, seperti yang terjadi pada masa Turki Utsmani.

(Rachman 2009: 1765)

Zuly Qodir, dosen Fakultas Ilmu Sosial dan Humaniora UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarata. Ia meraih gelar master Islamic Studies dari Universitas Islam Indonesia (UII) Yogyakarta dan doktor Sosiologi dari UGM Yogyakarta.

Dengan berpijak pada sikap dan pandangan pluralis inilah upaya-upaya dan pemikiran dialog antaragama telah dirintis dan dikembangkan. Dari dialog antaragama inilah kemudian diwacanakan kerjasama antargama, dengan tujuan-tujuan yang disesuaikan dengan tuntutan situasi dan kebutuhan masing-masing peserta dialog. Di sini perlu ditekankan bahwa tidak terlalu penting pada level mana dialog itu dilakukan. Namun, yang harus lebih dipikirkan adalah bagaimana dialog itu berlanjut pada sikap saling memahami dan menghargai, sehingga tidak menghalangi upaya kerjasama antarumat beragama dalam berbagai aspek kehidupan.

Bagi para pemikir Islam Liberal, pluralisme dan dialog antaragama dapat berlangsung dalam berbagai bentuk, di antaranya adalah dialog kehidupan, dialog kerja sosial, dialog teologis dan dialog spiritual. *Dialog kehidupan* merupakan bentuk yang paling sederhana dari pertemuan antaragama. Para pemeluk agama yang berbeda saling bertemu dalam kehidupan sehari-hari. Mereka berbaur dalam aktivitas kemasyarakatan

secara normal. Mereka melakukan kerjasama dalam berbagai bidang kegiatan sosial tanpa memandang identitas agama masing-masing.

Dialog kerja sosial merupakan kelanjutan dari dialog kehidupan dan telah mengarah pada bentuk-bentuk kerjasama yang dimotivasi oleh kesadaran keagamaan. Dasar historis dari dialog kerja sosial dan kerjasama antaragama banyak ditemukan dalam tradisi berbagai agama. Dasar sosiologisnya adalah pengakuan akan pluralisme sehingga tercipta suatu masyarakat yang saling percaya (*trust society*). Dalam konteks ini, pluralisme sebenarnya lebih dari sekadar pengakuan akan kenyataan bahwa kita majemuk, melainkan juga terlibat aktif di dalam kemajemukan itu. Sedangkan dasar doktrinalnya adalah keharusan untuk mencari titik temu atau *kalimat-un sawā'* (Q. 3:64) dan menghindari hal-hal yang akan menghalangi dialog dan kerjasama. Manusia diciptakan Tuhan untuk saling mengenal, dan kemudian tanpa memandang jenis kelamin, suku, dan agama, mereka dituntut untuk bekerjasama melakukan berbagai kebaikan kemanusiaan.

Sementara *dialog teologis* tidak bisa diabaikan jika kita ingin membangun hubungan antaragama yang lebih sejati. Dialog teologis semakin penting dilakukan sebagai landasan bagi kerukunan umat beragama. Dialog teologis bertujuan untuk membangun kesadaran bahwa di luar keyakinan dan keimanan kita selama ini, ternyata ada banyak sekali keyakinan dan keimanan dari tradisi agama-agama selain kita. Dialog teologis menghadapi persoalan bagaimana kita memosisikan iman kita di tengah-tengah iman orang lain.

Bagi kalangan Islam Liberal, dialog agama dimulai dengan mengembangkan teologi inklusif-pluralis. Sumber teologis pertama adalah doktrin Islam itu sendiri yang secara inheren bersifat terbuka. Islam mengakui nabi-nabi terdahulu, dan membenarkan kitab-kitab suci yang dibawa oleh mereka, seperti ditegaskan dalam al-Qur'an Q. 2:62 dan Q. 5:69. Pengakuan Islam terhadap agama lain ini dinilai unik, karena kepercayaan pada kebenaran agama lain merupakan syarat yang perlu bagi keimanan (sebagai salah satu "Rukun Iman"). Dalam dialog teologis, yang penting sebenarnya adalah berbagi pengalaman keagamaan, bukannya berdebat apalagi berbantah-bantahan. Dialog merupakan cara terbaik dalam menyelesaikan masalah—sebagaimana ditegaskan dalam Q. 29: 46.

Terakhir adalah *dialog spiritual*, yang bergerak dalam wilayah esoteris, yaitu "sisi dalam" agama-agama yang perenial. Sebagaimana diketahui bahwa setiap agama memiliki aspek lahir (eksoteris) dan aspek batin (esoteris). Sistem teologi dan ritus agama-agama merupakan sisi eksoteris. Sementara itu, pengalaman iman atau pengalaman akan Tuhan yang bersifat individual merupakan sisi esoteris dari agama. Dalam dialog spiritual ini, kalangan pluralis mengajak umat beragama untuk membaca dan memandang kitab-kitab suci dari aspek batiniah. Mereka mengembangkan konsep cinta demi melihat perbedaan sebagai anugrah Allah yang harus disyukuri. Oleh karena itu, kalangan pluralis senantiasa menghargai perbedaan yang terdapat dalam kehidupan ini, termasuk perbedaan agama. Konsep cinta menjadi dasar bagi jalinan persaudaraan antarumat beragama. Cinta mendasari perjumpaan dan dialog dengan agama-agama lain. Sebab dalam cinta tidak ada prasangka ataupun ketakutan akan hilangnya identitas keagamaan. Dialog spiritual bertujuan untuk memperkaya pengalaman batin, yang dengan pengalaman batin itu kita menjadi semakin yakin bahwa semua agama yang sejati mesti baik dan benar.❐

Bab VIII
PENUTUP

Democracy and pluralism are a basket. Is this basket universal?
What is the view of Islam on this issue? In the world at large,
as well as within each civilization, there is a conflict between those
who have one vision to be imposed on the entire humanity and others,
who subscribe along the lines of pluralism to diversity.
Islamic civilization is no exception. Regardless of these different views,
The Qur'an teach us diversity.

Bassam Tibi[1]

Diskursus tentang sekularisme, liberalisme dan pluralisme sangat ramai dibicarakan setidaknya sejak reformasi, dan lebih khusus sejak keluarnya fatwa MUI tentang pengharaman ketiga isu tersebut. Dalam buku ini telah ditunjukkan bahwa perkembangan ide sekularisme, liberalisme dan pluralisme dalam pemikiran Islam di Indonesia berkembang pesat sejak fatwa MUI tersebut, khususnya yang didiseminasi oleh lembaga-lembaga yang mempromosikan Islam Liberal.

Secara konseptual sekularisme itu adalah paham tentang pemisahan antara agama dengan negara/politik. Sekularisasi sendiri adalah proses yang tak mungkin dihindari sebagai bagian dari proses modernisasi dalam kehidupan masyarakat, sedangkan sekularisme adalah paham yang berkembang sebagai respon manusia atas perkembangan kehidupan politik

---

[1]Bassam Tibi, "Islamic Civilization and the Quest for Democratic Pluralism: Good Governance and the Political Culture of Non-violence" dalam Karlina Helmanita (ed.), *Dialogue in the world Disorder: A Response to the Threat of Uniolaterism and World Terrorism* (Jakarta: PBB UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, dan Konrad-Adenauer-Stiftung, 2004).

dalam masyarakat, khususnya dalam kaitan dengan masalah hubungan agama dan negara. Sekularisme muncul tidak bisa lepas dari perkembangan kemunculan paham demokrasi yang menempatkan kedaulatan dalam kehidupan bernegara berada di tangan rakyat. Pemahaman mengenai sekularisasi dan sekularisme ini sangat diperlukan. Sebab dengan kedua konsep inilah pemahaman mengenai agama akan semakin rasional, yang ujungnya akan menciptakan keseimbangan antara agama dan negara atau agama dan politik, sebagai "dua pilar" yang akan saling berkontribusi dalam membangun sebuah bangsa.

Dengan pemahaman semacam itu berarti agama adalah urusan pribadi dan masyarakat; bukan urusan negara. Namun demikian, tidak otomatis dalam sebuah negara yang menerapkan sekularisme, agama akan menjadi mundur dan tertindas, karena agama tetap bisa diamalkan dan dikembangkan pribadi dan masyarakat; tetapi tentu saja tanpa bantuan negara dalam bentuk apapun. Dalam pengertian lain, sekularisme berarti bahwa pengaruh agama tidak seluruhnya hilang, melainkan tetap muncul dalam bentuk tuntutan-tuntutan moral. Oleh karena itu dalam perkembangannya kini, tidaklah tepat jika sekularisme dipahami hanya sebagai sebuah ideologi yang hendak menyingkirkan keberadaan agama—*decline of religion*—dari wilayah publik. Justru, yang terjadi malah sebaliknya—seperti telah ditunjukkan dalam paham para pemikir Islam Progresif di Indonesia—dengan sekularisme umat beragama bisa mengembangkan kehidupan keagamaannya secara optimal sesuai dengan semangat keagamaannya masing-masing, dan juga semakin disadari bahwa tanpa sekularisme prinsip-prinsip demokrasi tidak mungkin diwujudkan secara penuh. Sebab jika agama yang satu memperoleh kedudukan lebih istimewa dari agama-agama lain, maka tidak mungkin ada kesetaraan di antara warga negara yang menganut berbagai agama atau kepercayaan, karena ada sekelompok pemeluk agama yang memperoleh kedudukan lebih tinggi dibanding penganut agama-agama lain. Sistem pemerintahan demokrasi menempatkan sekularisme sebagai keniscayaan. Tujuan dari sekularisme justru memberi kebebasan kepada agama untuk berkembang di tangan masyarakat. Karena tidak semua persoalan publik bisa diintervensi oleh agama. Wilayah politik dan negara tidak bisa diintervensi begitu saja oleh agama. Negara harus netral terhadap agama untuk menjamin prinsip keadilan, yakni persamaan kedudukan semua agama dan keyakinan di hadapan negara.

Dalam konteks sekularisme yang dikembangkan para pemikir Islam Progresif di Indonesia, mereka mendukung negara sekular ("Negara Pancasila") yang tetap memberi tempat pada agama. Di sini agama tidak bisa memerintahkan negara, demikian pula sebaliknya. Yang harus diperjuangkan dalam masyarakat sekular adalah suatu sistem yang berdasarkan konstitusionalisme, Hak Asasi Manusia (HAM) dan menjunjung tinggi kebebasan beragama. Negara Indonesia tetap memerlukan dan mempertahankan Undang-undang Dasar (UUD) 1945, termasuk pembukaannya dimana ada Pancasila yang tidak memungkinkan bahwa negara begitu saja membuat hukum agama menjadi hukum negara. Pancasila, sebagai *common platform* menurut para pemikir Islam Progresif merupakan *kalimat-un sawā'* (titik temu agama-agama). Pancasila sudah cukup memuat seluruh nilai-nilai yang dicita-citakan bersama bagi tatanan yang ideal. Pancasila dirumuskan berdasarkan masyarakat yang majemuk, yang meliputi perbedaan suku dan agama. Karena itu, maka Pancasila disepakati harus bisa diterima oleh semua umat beragama, dan karena itu pula tidak bisa disebut sebagai "sebuah konsep negara Islam", dalam arti negara-agama. Menurut para pemikir Islam Progresif, Indonesia cukup dan *pas* dengan model seperti sekarang ini, di mana negara tidak formal atas dasar agama, tetapi substansi agama menjiwai—atau "menjadi ragi"—dalam proses berbangsa dan bernegara. Dengan ungkapan lain negara tidak menolak keberadaan agama namun negara tidak menjadikan agama tertentu sebagai agama resmi atau dasar negara.

Maka, jelas Indonesia adalah negara sekular, tapi dalam arti menjadi negara yang memberi tempat pada perkembangan agama secara positif. Tanpa sekularisme dalam pengertian baru ini agak sulit untuk membayangkan negara bisa berbuat adil terhadap agama-agama yang dipeluk oleh semua warga negaranya. Sekularisme menjelaskan bagaimana hubungan antara agama dan negara sekaligus untuk membedakan otoritas yang dimiliki masing-masing. Sebab jika agama mengambil alih peran publik negara, maka akan tercipta produk hukum yang personal. Karena hanya berlaku hanya bagi yang meyakininya. Demikian juga, ketika agama dimanipulasi demi kepentingan publik untuk memperoleh kekuasaan, maka muncullah dogmatisme, ketertutupan, fanatisisme dan menimbulkan *clash*, yang berakibat juga pada kekerasan. Kalau Indonesia tetap menginginkan sistem demokrasi berjalan dengan baik, maka—sekali lagi—tak ada pilihan lain kecuali menjadi "negara sekular".

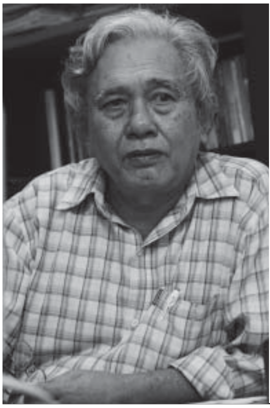
Demokrasi konstitusional harus dibangun berdasar kesepakatan elemen-elemen masyarakat yang plural. Begitu ada satu kelompok yang coba mengajukan aturan-aturan hukum yang bertentangan dengan konstitusi, yang seharusnya plural itu, maka demokrasi yang diajukan bukan lagi demokrasi yang konstitusional. Karenanya, sebuah pemerintahan yang tidak berada di bawah kontrol suatu agama tertentu dengan sendirinya tidak akan menjadi alat untuk menindas pemikiran atau paham yang dianggap sesat oleh elit pemegang otoritas agama tersebut; juga tidak mengekang hak hidup agama-agama lain.

Namun demikian, agama juga tidak bisa bermain pada ranah politik, karena akan menimbulkan praktik politik identitas. Agama hanya mungkin bermain di ranah *civil society* sebagai moral *reasoning* bagi pengembangan masyarakat. Pada ranah *civil society* lah agama bisa berpartisipasi aktif dalam menyelesaikan problem masyarakat tanpa harus mendiskriminasi agama atau keyakinan yang berbeda. Dan, dengan demikian, sekularisme akan memberi tempat yang luas bagi paham liberalisme dan pluralisme.

Membicarakan sekularisme mesti harus diikuti dengan liberalisme dan pluralisme, karena ketiganya saling berkait berkelindan dalam merespons isu-isu kebebasan beragama yang akhir-akhir ini mendapat sorotan tajam dari berbagai kalangan. Liberalisme bertolak dari paham tentang kebebasan. Yang disebut dengan liberalisme adalah kebebasan hak-hak sipil: kebebasan berpikir, berpendapat, beragama dan berkeyakinan. Prinsip liberalisme tidak bisa direduksi hanya pada soal kebebasan. Terlebih lagi dipahami bebas tanpa batas. Sebab dalam liberalisme ada *rule of law.* Dalam kenyataannya, negara yang menganut sistem liberal, seperti negara-negara Barat yang maju, justru kebebasan lebih terjamin. Setiap individu mempunyai hak untuk mengeluarkan pendapatnya secara bebas, dan dijamin oleh hukum.

Netralitas agama dalam gagasan liberalisme berarti bahwa negara tidak memberikan *special treatment,* perlakuan khusus pada salah satu agama, terlebih lagi terhadap agama mayoritas. Karena itulah orang-orang liberal selamanya akan mengatakan bahwa agama harus dilihat secara kritis. Semangat liberal akan mendorong pada suatu keadaan masyarakat di mana orang merasa aman dan tidak takut atau enggan untuk mengakui dan mengekspresikan keyakinan beragamanya. Dengan pengertian lain kebebasan harus disertai dengan upaya menghargai yang lainnya.

Liberalisme agama justru menjadi wujud dari keterbukaan dan kemampuan melakukan kritik diri, yaitu sikap yang sangat penting dalam kehidupan yang majemuk, tanpa harus menghilangkan atau menghapus identitas keagamaan. Tentang kemajemukan, liberalisme menempatkannya pada ruang otonom yang tidak dicampuri oleh negara. Negara tidak berwenang atas keputusan eksistensial individu atas keselamatannya. Orientasi-orientasi nilai partikular seperti agama atau etnisitas berada di bawah wewenang kelompok-kelompok partikular itu. Untuk menghilangkan totalitarianisme agama, negara harus bertindak eksesif dengan membuat tindakan tegas pada efek kekerasan dari absolutisme agama. Liberalisme adalah strategi untuk menghadapi problem absolutisme atau totalitarianisme agama.



Kita sering tidak bisa membedakan Islam politik dan politik Islam. Islam politik artinya Islam yang dijadikan kendaraan politik. Artinya, ketika sudah berhasil, aspirasi umat Islam pasti ditinggalkan. Kalau politik Islam adalah bagaimana mengemas ajaran Islam yang sesuai dengan konsep *rahmatan li al-'ālamîn*. Itu yang sebetulnya harus dihidupkan.

(Rachman 2009: 59)

Abdul Hadi WM, penyair yang menggeluti sufisme dan khazanah intelektual Nusantara. Saat ini ia mengajar dan guru besar di Fakultas Falsafah dan Peradaban Universitas Paramadina Jakarta dan Islamic College for Advanced Studies (ICAS) Jakarta.

Dalam liberalisme, kebebasan beragama itu bersifat mutlak dan karena itu harus dijamin. Kebebasan itu adalah karunia Tuhan. Manusia tidak berhak mengungkung dan merampas kebebasan itu. Alasan mengapa Tuhan menganugerahi manusia kebebasan, supaya manusia tulus dan ikhlas dalam beriman dan beragama. Dalam liberalisme, orang yang melanggar hak orang lain bisa dikenakan sanksi. Hal seperti itu tampak dalam praksis kebebasan masyarakat liberal sendiri. Kebebasan dalam masyarakat liberal distabilisasikan oleh *system of rights*. Liberalisme adalah ideologi modern *par-excellence* yang

prinsipnya adalah menjunjung tinggi kebebasan individu, kebebasan politik dalam partisipasi demokratis, kesamaan antarmanusia, dan pluralisme. Liberalisme memberikan inspirasi bagi semangat kebebasan berpikir kepada masyarakat untuk mencari solusi terbaik dalam menghadapi masalah-masalah yang tengah dihadapi. Dari liberalisme inilah, demokrasi bisa terjamin—di mana demokrasi menjadi solusi memecahkan semua permasalahan masyarakat.

Jika kita merujuk kepada Islam, sejak awal misi Islam adalah liberasi atau pembebasan dari penindasan, tirani, dan pembebasan dari berbagai bentuk ketidakadilan. Semangat itu perlu terus dikembangkan, sehingga tidak terjadi lagi hegemoni kebenaran penafsiran, termasuk fatwa yang menganggap paham tertentu sebagai sesat dan menyesatkan. Liberalisme juga diakui oleh al-Qur'an, walaupun secara eksplisit istilah itu tidak dijelaskan dalam al-Qur'an. Islam menjamin kebebasan beragama sebagai salah satu tujuan pokok dari syari'ah. Ini diungkapkan dalam konsep *al-kullīyāt al-khamsah,* lima hal pokok dalam syariah, yang terdiri atas: menjaga agama (*hifzh al-dīn*), menjaga nalar (*hifzh al-'aql*), menjaga keturunan (*hifzh al-nashl*), menjaga harta (*hifzh al-māl*), dan menjaga kehormatan (*hifzh al-'irdl*). Dalam *hifzh al-dīn*, ajaran Islam menjamin kebebasan seseorang untuk memeluk agamanya. Al-Qur'an juga menegaskan "Tidak ada paksaan dalam beragama".

Liberalisme juga terkait dengan pluralisme. Pluralisme merupakan suatu gagasan yang mengakui kemajemukan realitas. Ia mendorong setiap orang untuk menyadari dan mengenal keberagaman di segala bidang kehidupan, seperti agama, sosial, budaya, sistem politik, etnisitas, tradisi lokal, dan sebagainya. Kemajemukan atau pluralitas itu merupakan kenyataan dan bahkan makin lama makin menjadi keharusan perkembangan zaman. Artinya, masyarakat itu menuju ke pluralitas. Untuk mengatur pluralitas ini supaya produktif, diperlukanlah sebuah pluralisme. Sebab, tidak bisa dipungkiri, pluralitas mengandung bibit perpecahan. Justru karena ancaman perpecahan inilah diperlukan sikap toleran, keterbukaan untuk saling belajar dan kesetaraan. Pluralisme memungkinkan terjadinya kerukunan dalam masyarakat atau harmoni, bukan konflik. Dengan paham pluralisme setiap orang memperoleh kebebasan yang sama, adil dan setara. Tetapi juga dianjurkan untuk melakukan dialog saling pemahaman, toleransi, dan keterlibatan aktif membangun peradaban.

Pluralisme muncul sebagai paham bertitik tolak dari perbedaan, bukan persamaan. Mereka yang menyebarkan pluralisme secara otomatis mengakui perbedaan dan persamaan sekaligus. Karenanya, pendapat yang menyatakan bahwa pluralisme memandang semua agama sama saja secara dangkal, adalah mustahil, karena dasarnya pluralisme mengakui perbedaan. Pluralisme mempunyai tempat yang sah di dalam agama Islam. Semua agama dan keyakinan diakui hak hidup dan berkembang di dalam Islam.

Pluralisme mengakui bahwa setiap agama dengan para pemeluknya masing-masing mempunyai hak yang sama untuk eksis. Jika semua agama dianggap baik, maka orang terdorong untuk saling belajar, karena tanpa pluralisme itu orang pasti akan bertahan dengan agamanya sendiri-sendiri, tidak pernah mau belajar dari kearifan agama lain. Memang seorang yang memeluk agama harus yakin bahwa agamanya adalah "agama yang paling benar". Namun, di sisi lain, harus ada pengakuan juga bahwa setiap agama mempunyai kebenarannya sendiri. Para pemikir Islam Progresif menegaskan bahwa Islam memiliki afinitas, yakni ada kebenaran yang sama dengan kebenaran dalam agama Yahudi dan Kristiani. Jadi, ada afinitas kebenaran-kebenaran dari berbagai agama yang juga harus diakui sebagai kesinambungan tradisi Ibrahim. Bahwa sebagai orang Islam atau Kristiani menganggap kebenarannya sendiri adalah yang paling benar, itu boleh saja, bahkan perlu. Tetapi mengklaim dan meyakini bahwa Islam atau Kristiani sebagai agama yang paling benar tidak berarti kita harus merendahkan apalagi menghina agama orang lain. Pada saat yang sama ia juga mesti menyadari bahwa agama orang lain juga bisa mempunyai keyakinan seperti itu. Kesadaran sosial seperti itulah yang disebut sebagai pluralisme agama. Sehingga pluralisme adalah suatu posisi, keyakinan, *way of life*, doktrin, ajaran, atau ideologi yang mengakui semua agama adalah agama yang sama-sama otentik, valid, benar, dan mempunyai nilai dan daya untuk mengubah watak manusia. Agama-agama berfungsi positif untuk mengarahkan manusia kepada kehidupan yang utuh, yang disebut dengan keselamatan. Pengakuan bahwa semua agama adalah jalan keselamatan yang baik, yang berbeda-beda yang dianugerahkan Tuhan, sehingga harus dihargai dan tidak boleh ada diskriminasi. Tegasnya, pluralisme mengakui bahwa setiap agama yang otentik merupakan jalan keselamatan yang unik.

Buku ini telah menunjukkan bahwa tak ada pertentangan logis antara beriman dan menjadi toleran. Justru sebaliknya, toleransi bersumber dari iman yang benar dan seharusnya menjadi bagian identitas agama. Seringkali militansi dan toleransi dipertentangkan satu sama lain, seolah tidak mungkin menjadi kesatuan: orang yang militan pasti tidak toleran dan sebaliknya orang yang toleran tidak militan. Toleransi militan adalah suatu pandangan bahwa perjuangan untuk mewujudkan toleransi antaragama merupakan bagian dari pergumulan iman sejati para warganegara yang religius.



Fungsi sentral dari Islam adalah sebagai rahmat bagi alam semesta, yang mana orang sekular, bahkan ateis sekalipun, akan merasakan rahmat itu. Dengan pengertian lain, kita tidak berhak mengusir mereka dari muka bumi ini, kecuali mereka mengganggu atau melanggar hukum positif—itu pun, lagi-lagi, bukan urusan agama, melainkan urusan mereka dengan negara, dalam kaitannya dengan pelanggar hukum positif yang berlaku pada kehidupan berbangsa dan bernegara.

(Rachman 2009: 179)

Ahmad Syafii Maarif, Advisor PP Muhammadiyah dan pendiri Maarif Institute. Ia meraih gelar MA dari Ohio University dan PhD dari Universitiy of Chicago. Ia pernah menjadi Ketua Umum PP Muhammadiyah periode 2000-2004.

Iman yang benar tidak mendehumanisasi manusia-manusia dari kelompok lain sebagai musuh, kafir atau sesat, melainkan justru mendorong upaya-upaya saling pengertian. Seorang yang toleran secara militan bukanlah sosok yang mudah goyah di tengah-tengah pluralisme nilai, lalu menjadi *laissez faire* terhadap imannya sendiri. Dia malah berupaya menemukan acuan-acuan kosmopolitan dari khazanah religiusnya untuk mendukung toleransi. Dari sinilah timbul kondisi saling menyuburkan iman masing-masing. Karena itulah maka pluralisme akan menimbulkan dinamika dan mendorong setiap individu untuk menyempurnakan kepercayaannya masing-masing, dengan mengambil pelajaran dari pengalaman pemeluk agama lain.

Kesimpulan dari buku ini adalah bahwa untuk mewujudkan pluralisme sejati diperlukan keberanian dari umat Islam untuk melakukan

dialog dengan pemeluk agama-agama lain. Di dalam dialog itu manusia berusaha saling memahami dan saling mengapresiasi. Dialog yang produktif tidak akan terwujud jika dari masing-masing partisipan tidak ada kesediaan untuk membuka diri, kesediaan saling memberi dan menerima secara sukarela dan antusias. Sikap menutup diri dari dialog tersebut sebenarnya bukan merupakan suatu kekokohan dasar yang sejati dalam beriman, tetapi merupakan suatu kegoyahan.

Tujuan dari dialog sendiri adalah pada level doktrinal kita sama-sama tumbuh dan, pada level praktis kita sama-sama bersatu mengatasi problem-problem kehidupan, seperti bencana alam, perang, kebodohan, kemiskinan, pengangguran, pendidikan kesehatan, dengan membangun kerjasama sosial mengonsentrasikan sumberdaya yang ada, waktu, keterampilan, dan ilmu agar masalah yang dihadapi dapat lebih efektif diatasi. Hal ini akan lebih mungkin berhasil dicapai kalau dilakukan bersama-sama daripada sendiri-sendiri.

Dalam negara yang demokratis setiap warga negara, apa pun agama dan etnisnya, mempunyai kedudukan yang sama di depan hukum. Perbedaan dianugerahkan Tuhan bukan sekadar untuk saling mengenal, melainkan secara eksplisit di sana ada juga himbauan untuk bertukar nilai-nilai peradaban, untuk saling memberi dan menerima keberbagaian.

Islam Liberal hanyalah suatu usaha untuk memahami secara lebih baik berkaitan dengan persoalan tersebut secara baru dan lebih detail dari tantangan modernitas dewasa ini. Persoalannya berhadapan dengan golongan Islam Fundamental masih sama: menjawab tantangan mereka bahwa berpikir tentang liberalisme Islam itu bukanlah jalan yang salah, apalagi pasti gagal. Biasanya kalangan Islam Fundamental menekankan gugatan kenapa Islam harus "diliberalkan"?, bukankah Islam itu telah selesai, sempurna, universal dan berlaku setiap waktu? Polemik semacam ini memang sudah sejak abad lalu, selalu menjadi persoalan tarik menarik antara kalangan Islam Liberal dan Islam Fundamental.

Namun kenyataannya, seorang pemikir Muslim akhirnya tidak bisa tidak, harus menghadapi tantangan bahwa mereka harus mendefinisikan ulang mengenai Islam berhadapan dengan dunia dewasa ini. Mereka harus bisa mengembangkan agama Islam ini sesuai dengan tuntutan zaman. Islam Liberal adalah salah satu bentuk respon atas ide-ide baru zaman ini.

Sangat menarik, kalau kita melihat hermeneutika dari tafsir kalangan Islam Liberal ini. Pada umumnya mereka menggunakan sebuah tafsir

suspicion, dalam arti tafsir sebagai *exercise of suspicion*—yaitu mencurigai pemikiran tradisional. Dan ini diterapkan dalam rangka bagaimana mereka membaca dan menafsirkan yang disebut *syarī'ah*.

Ada tiga cara pembacaan *syarī'ah* golongan Islam Liberal ini—seperti pernah dikemukakan oleh Charles Kurzman, dan kemudian diikuti oleh banyak pemikir Islam Liberal-Progresif di Indonesia— (1) *Liberal syarī'ah* (syariat yang liberal); (2) *Silent syarī'ah* (syariat yang diam mengenai masalah itu); (3) *Interpreted syarī'ah* (syariat yang perlu ditafsirkan ulang). Ketiga istilah ini cukup menarik, karena sejauh ini belum pernah ada yang membuat kategori pembacaan syariat yang tajam seperti ini, yang bisa menyadarkan kita bahwa di kalangan liberal sekali pun bisa ada konflik penafsiran mengenai Islam—dan semuanya dalam klaim mencari otentisitas Islam.

Berkaitan dengan liberalisme dalam Islam ini memang selalu muncul pertanyaan dari pemikir Barat, seperti seberapa liberalkah golongan Islam Liberal ini? Seperti apa Islam Liberal ini? Kemudian apakah liberalnya umat Islam itu bisa dipersamakan dengan liberalnya Barat? Misalnya Barat menerima kedudukan manusia yang sederajat dalam paham Hak Asasi Manusia (HAM), maka apakah dalam Islam bisa diakui hal semacam itu? Misalnya soal lain, berkaitan dengan hubungan antaragama, apakah Islam bisa memperkenankan melihat "yang lain" itu sama dalam kapasitas kemanusiaan, bukan lagi kelompok, seperti dalam konsep *ahl al-kitāb*. Di sini memang ada tantangan baru khususnya mengenai HAM. Sehingga Abdullahi an-Na'im—seorang pemikir Muslim kontemporer—pernah mengatakan bahwa sekarang ini syariat Islam menghadapi dilema besar antara menjadi otoritarian (karena menerapkan paham-paham yang sudah tidak cocok dengan visi zaman sekarang), atau orang Islam harus memilih "sekularisme" (mengambil begitu saja liberalisme Barat). Padahal, katanya, umat Islam sebenarnya membutuhkan jalan tengah yang sulit sekali dipikirkan tanpa melakukan perubahan mendasar dalam teologi, yaitu suatu "syariat yang demokratik". Tapi bisakah kita membangun syariat yang demokratik? Inilah tantangan Islam Liberal yang sudah dianalisis di atas.

Sementara, di samping tantangan zaman yang tidak terelakkan, di sisi yang lain, umat Islam juga perlu mempertahankan otentisitas. Sebenarnya kalau kita mau liberal apakah al-Qur'an itu memerintahkan atau tidak? Jadi soal otentisitas itu menjadi hal yang sangat penting.

Kalangan Islam Liberal pada umumnya merasa perlu—dalam suatu proses membangun pemikiran Islam Progresif itu—menggali apa yang disebut "otentisitas." Yaitu usaha untuk kembali kepada sumber-sumber utama rujukan Islam seperti al-Qur'an dan Sunnah; juga dalam melakukan revitalisasi terhadap filsafat Islam. Itulah alasan kenapa mereka peduli dengan syariat—berbeda dari pengertian Islam Radikal mengenai syariat. Juga tidak seperti yang dibayangkan golongan fundamentalis, bahwa kalau sudah liberal itu berarti tidak lagi peduli dengan syariat.

Dari apa yang sudah dikemukakan di atas, paling tidal ada tiga model pembacaan atau hermeneutika Islam Liberal berkaitan dengan syariat. Model pertama ialah *liberal syarī'ah*. Mereka yang tergolong dalam kategori ini mengatakan bahwa sebenarnya syari'ah itu sendiri sejak awal sifatnya sudah liberal, jika dipahami dengan benar. Argumen kalangan *liberal syarī'ah* biasanya adalah Islam sudah dari awal mempunyai solusi umum atas problem-problem yang kita hadapi sekarang sebagai masalah Islam kontemporer. Misalnya mengenai penghargaan atas pluralitas agama-agama, Islam mempunyai pengalaman unik yang bahkan pertama pada zamannya, yang terumus dalam "Piagam Madinah." Dalam membincangkan masalah sosial-politik mereka sering menonjolkan ayat-ayat al-Qur'an yang liberal. Contoh lain *khutbat al-wadā'* (khutbah terakhir Nabi) yang dielaborasinya sebagai rintisan paham Hak Asasi Manusia—jauh sebelum Deklarasi Universal mengenai Hak Asasi Manusia ditetapkan. Golongan *liberal syarī'ah* ini sangat menekankan pentingnya otentisitas, karena itulah mereka selalu mencari dukungan ayat-ayat al-Qur'an maupun Hadis untuk mendukung gagasannya mengenai Islam Liberal mereka. Mereka sangat yakin bahwa menjadi liberal itu adalah bagian perintah Tuhan—sehingga menjadi bagian perintah agama. Misalnya, Nurcholish Madjid sering bicara, "Umat Islam itu kadang-kadang jauh lebih konservatif dari pada al-Qur'annya sendiri!"

Kadang-kadang argumen golongan *liberal syarī'ah* itu bersifat apologetik, dengan mengatakan bahwa liberalisme Islam itu jauh lebih dahulu dari liberalisme Barat. Misalnya, paham demokrasi yang diolah dalam pemikiran *liberal syarī'ah*, mereka berapologi dengan mengatakan bahwa di dalam Islam itu—sebelum ada demokrasi Barat—nilai-nilai demokrasi itu sudah ada dalam Islam. Tema utama golongan *liberal*

syarī'ah ini—yang mereka sangat antusias menunjukkan keliberalan Islam ini, terutama memang masalah demokrasi, atau lebih jauh isu-isu disekitar masalah sosial-politik, seperti *civil society*, dan hak asasi manusia. Dalam soal pluralisme antaragama, mereka juga sering secara genius mampu menunjukkan keliberalan ajaran Islam. Mereka menyetujui pendapat, bahwa semakin dekat ke zaman Nabi, Islam itu semakin toleran. Semakin dekat ke pusatnya (di Timur-Tengah), Islam semakin toleran. Juga—*nah*, ini yang paling penting—semakin dekat kepada makna hakiki al-Qur'an, Islam semakin toleran, dan memberikan tempat terhadap keanekaragaman.

Biasanya kalangan *liberal syarī'ah* ini rentan terhadap serangan Kalangan Islam Radikal, yang menuduh mereka telah mengompromikan Islam dengan ajaran sekularisme Barat. Apa saja yang ada di Barat diadaptasinya, kemudian "diislamkan" dengan mencari ayat-ayat yang mendukung mengenai isu ini. Tapi, biar begitu, isu di kalangan *liberal syarī'ah* ini tidak sekontroversi kalangan yang lainnya (*silent syarī'ah* dan *interpreted syarī'ah*).

Golongan *silent syarī'ah*, mencoba membangun otentisitas Islam itu dari anggapan mereka bahwa syariat Islam itu tidak banyak bicara mengenai isu-isu kontemporer—misalnya keenam isu Islam Liberal di atas. Tokoh yang merintis isu mengenai ini di Indonesia contohnya adalah Harun Nasution, Ia menegaskan bahwa tidak semua masalah di bahas dalam al-Qur'an. Ayat al-Qur'an berjumlah (hanya) 6000-an, tetapi yang mengatur kehidupan sosial hanya sekitar 500-an. Jadi sangat sedikit. Dan wajar kalau banyak masalah sosial-politik dewasa ini tidak ter-*cover* dalam al-Qur'an. Karena syariat memang tidak bicara apa-apa mengenai banyak masalah modern, maka menurut mereka, bolehlah kita kini memikirkannya secara kreatif. Kreativitas ini bahkan didorong oleh agama. Apalagi ini adalah soal-soal—kalau pakai bahasa fikih—muamalah, yaitu soal-yang soal berkaitan dengan kehidupan sosial, yang memang diperlukan kreativitas baru untuk itu. Kreativitas tidak boleh untuk keperluan ibadah. Mereka menganggap harusnya umat Islam itu peka dan tanggap terhadap perubahan-perubahan yang terjadi akibat perkembangan zaman. Contoh yang paling ekspresif adalah 'Ali Abd al-Raziq, ketika ia berbicara mengenai tidak adanya suatu paham tertentu mengenai negara yang diwajibkan dalam Islam. Ia meneguhkan paham melawan teokrasi. Menurutnya syariat tidak

pernah bicara mengenai negara. Oleh karena itu kita diperbolehkan memikirkan mengenai (misalnya) demokrasi liberal untuk negara-negara Islam. Pemikiran mengenai bentuk negara Islam, memang muncul pasca kolonialisme dan pasca kehancuran kerajaan Ottoman Turki, yang setelah itu tidak ada lagi kekhalifahan, dan mengharuskan bangsa Muslim memikirkan bentuk kenegaraannya: Kerajaankah? Republik? Republik Islam? Liberal? Sosialis? Dan seterusnya. Menurut golongan *silent syarī'ah* ini, agama tidak pernah secara spesifik mengatur soal kenegaraan ini. Oleh karena itu umat Islam boleh memikirkan gagasan kenegaraan modern—yang muncul dari filsafat politik.

Kalau syariat tidak bicara mengenai banyak masalah—yang sekarang kita sebut sebagai masalah modern—itu bukan berarti "Tuhan lupa." Tuduhan kalangan fundamentalis dan radikal terhadap golongan *silent syarī'ah*, karena mereka menganggap bahwa golongan *silent syarī'ah* menganggap Tuhan melupakan akan masalah ini. Misalnya, kenapa masalah negara tidak diatur di dalam al-Qur'an, atau di dalam teks-teks sakral? Kalangan Islam Radikal mengatakan "Kalau Islam mengatur bagaimana umat Islam harus masuk ke kamar mandi—misalnya masuk dengan kaki kiri, keluar dengan kaki kanan, berikut doanya, dst—*masak* Islam tidak mengatur mengenai negara, sebuah masalah yang begitu fundamental untuk kehidupan kemasyarakatan?"

Kalangan *silent syarī'ah* kadang bersandar pada al-Qur'an, tapi mereka tidak punya beban yang besar berkaitan dengan pembuktiannya teks-teks yang suci (seperti al-Qur'an dan Hadis) karena mereka mengatakan syariat sebenarnya memang tidak mengatur seluruh persoalan manusia. Kalangan Islam Radikal biasa menyerang mereka dengan pernyataan kalau begitu al-Qur'an tidak lengkap, padahal al-Qur'an itu sebenarnya menurut mereka lengkap, dan meliputi segalanya hal, yang mengatur norma-norma kehidupan. Kalangan *silent syarī'ah* menganggap al-Qur'an itu lebih banyak berbicara pada soal-soal moral dan spiritual ketimbang soal detail kehidupan sosial dan politik.

Menurut golongan *silent syarī'ah*, bahkan sebenarnya dalam kitab suci terdapat juga tema-tema yang tidak liberal, seperti pemilikan budak, penebusan tawanan perang, pemotongan bagian badan tertentu dari pelaku kriminal. Menghadapi masalah semacam itu, golongan *silent syarī'ah* membuka ruang penafsiran, yang memunculkan—atau akan dikerjakan oleh—golongan lain, yaitu *interpreted syarī'ah*. Terhadap masalah seperti

itu, pemikir Muslim Sudan yang bernama Muhammad Mahmud Thaha, misalnya mencoba melakukan suatu pemahaman mengenai al-Qur'an yang harus dilihat sebagai sesuatu yang selalu punya konteksnya. Terutama ayat-ayat di masa Madinah yang selalu punya konteks. Mahmud Thaha memberi istilah ayat-ayat yang turun di Madinah itu sebagai *The First Massage* (pesan pertama). Tapi sebenarnya tujuannya bukan pada *The First Massage* tapi pada *Second Masagge* (pesan kedua) yang justru diturunkan di Makkah—bukan di Madinah—yang lebih egalitarian, humanis, visioner. Seluruh masalah sosial keagamaan, harus ditafsirkan seperti itu.

Maka melihat cara membaca Islam Liberal itu, hermeneutika yang paling kontroversial adalah cara golongan *intrepeted syarī'ah*, dimana syariat, menurut mereka perlu ditafsirkan kembali. Dan dari sudut pandangan Barat sendiri golongan ini juga yang paling dekat dengan sensibilitas liberalisme di Barat. Tapi golongan ini memang kontroversial sekali, walaupun akhirnya, pada merekalah pencarian otentisitas Islam itu akan terlihat kesungguhan pergumulannya. Pada umumnya mereka—yang dalam buku ini disebut kalangan Islam Progresif—mengedepankan suatu epistemologi yang menegaskan perlunya keragaman di dalam cara menafsirkan teks-teks keagamaan. Jadi, "tidak ada satu Islam," sebab dalam kenyataannya ada "banyak Islam." Agama Islam sendiri yang merupakan wahyu jelas merupakan hal "Yang Satu." Kebenaran itu Satu tetapi Kebenaran Yang Satu itu selalu dibaca dan dipahami dengan cara yang berbeda-beda. Karena itu ada keragaman untuk mengetahui. Diperbolehkannya ketidak-setujuan terhadap suatu penafsiran itu sangat diperlukan, jika kita ingin membangkitkan semangat di dalam pemikiran Islam. Karena itu mereka membela pemahaman tentang kebenaran yang memerlukan dialog. Dengan kata "dialog" berarti mempelajari terus-menerus agama, bukan sebagai "kata benda," melainkan sebagai "kata kerja." Karena itu pada umumnya mereka mendukung sikap demokratis dalam beragama, karena demokrasi itu merupakan suatu penerimaan terhadap perbedaan pendapat di dalam menafsirkan agama. Apalagi mereka juga menganggap bahwa agama itu selalu diantarai tafsir. Syariat itu tidak turun langsung dari Allah, tetapi syariat selalu merupakan penafsiran manusia. Perkembangan ilmu syariat itu ada proses formatif juga.

Itu sebabnya mereka—golongan *intrepeted syarī'ah* ini—mencoba melakukan penafsiran. Pada umumnya pemikir-pemikir Islam Progresif

yang di suatu negara Muslim, adalah golongan ini. Isu mereka terutama (yang kontroversial) adalah masalah penafsiran pluralisme. Dan pada umumnya ketakutan dari kalangan *interpreted syarī'ah*—atas tuduhan golongan Islam Fundamental dan Radikal—adalah dituduh murtad. Golongan Islam Radikal biasanya kalau sudah jengkel dengan pemikir liberal dari golongan *interpreted syarī'ah* ini, biasanya melakukan tuduhan murtad. Seperti Nasr Hamid Abu Zaid dari Mesir (sekarang menjadi guru besar di Leiden) pernah dituduh murtad, karena pandangannya mengenai hermeneutika al-Qur'an yang sangat liberal. Ia pergi dari Mesir, dan kemudian pindah dan mengajar di University of Leiden.



Kemunculan ide pluralisme justru berangkat dari anggapan bahwa agama-agama itu tidak sama dan karena itu pluralisme diperlukan untuk menjawab realitas masyarakat kita yang plural itu. Karena ada realitas yang berwujud pluralitas dalam masyarakat kita maka kita perlu bersikap pluralis, yakni menerima dan menghargai realitas yang plural itu. Inilah pesan yang dibawa oleh pluralisme.

(Rachman 2009: 309)

Djohan Effendi, mantan Ketua Umum Indonesian Conference on Religion and Peace (ICRP), Jakarta. Ia pernah menjabat sebagai Staf Sekretaris Jenderal Departemen Agama (1973-1978) dan Menteri Sekretaris Negara (2000-2001).

Tema-tema yang dibahas dalam pemikiran Islam Liberal, dalam pencarian otentisitas Islam itu, adalah: *pertama*, penafsiran yang melawan teokrasi (*againts theocracy*), tema yang sampai sekarang masih saja tetap kontroversial. Isu negara Islam itu sebenarnya sangat modern—artinya, pada zaman Nabi tidak pernah ada perdebatan apakah perlu negara Islam atau tidak. Tetapi begitu ada konsep tentang negara, dan ada pengertian baru tentang pemerintahan modern, maka pada saat itu orang mulai berpikir negara harus bersifat Islami. Maka isu negara—seperti negara Islam—sebenarnya berkaitan dengan perkembangan baru Dunia Islam pasca-kolonial, bukan isu berdasarkan syariat yang abadi dan tidak bisa berubah. Tema melawan teokrasi—yang berkaitan dengan sekularisme— ini biasanya dibicarakan dengan cara *silent syarī'ah*.

Tema *kedua*, mendukung gagasan demokrasi, yang biasanya dibicarakan dengan cara *liberal syarī'ah*. Golongan *liberal syarī'ah* ini mendukung gagasan demokrasi dengan menganggap bahwa Islam sudah memiliki nilai-nilai demokrasi yang inheren dalam doktrin agama, walaupun dalam bentuknya yang masih sederhana—yang biasanya dielaborasi lewat konsep tradisional mengenai *syūrā*.

Tema *ketiga*, tentang hak-hak perempuan, yaitu seputar penafsiran golongan Islam Liberal tentang isu gender—atau feminisme. Sebuah isu yang—berhadapan dengan kalangan Islam Fundamental dan Radikal—penuh kontroversi. Tidak seperti demokrasi yang memang sudah bisa ditafsirkan secara liberal, berkenaan dengan Isu kesetaraan gender dan pembelaan atas hak-hak perempuan, golongan Islam Liberal harus berjuang melawan interpretasi atas pernyataan-pernyataan dalam al-Qur'an yang selama ini dalam tradisi telah ditafsirkan secara misogis (prasangka kebencian terhadap perempuan), dalam budaya patriarkhi. Seolah-olah memang al-Qur'an telah meneguhkan ketidaksetaraan secara gender antara laki-laki dan perempuan. Misalnya, berkaitan dengan poligami bagi kaum pria, hak kaum pria untuk menceraikan istri, hak-hak waris pria yang lebih besar, otoritas yang lebih besar dalam kesaksian hukum pada pria, tradisi-tradisi yang berkaitan dengan jilbab atau hijab, pemisahan gender, ketidaksesuaian kaum perempuan untuk menjadi pemimpin dan seterusnya. Isu ketidaksetaraan tersebut selama ini dalam tradisi telah memperoleh legitimasi pembenaran al-Qur'an. Golongan Islam Liberal yang memperjuangkan tema ini harus susah payah membuat penafsiran baru, dan mereka—karena berhadapan dengan teks sakral yang telah dianggap membenarkan ketidaksetaraan gender—akibatnya tidak bisa mengambil posisi yang *liberal syarī'ah*. Posisinya adalah harus mengkaji ulang secara menyeluruh, maka muncullah model hermeneutik *interpreted syarī'ah*. Mereka kemudian melakukan sesuatu yang boleh jadi bertentangan dengan makna teks al-Qur'an yang literal. Atau malah harus melakukan pembacaan ulang terhadap al-Qur'an itu.

Tema *keempat*, mengenai hak-hak non-Muslim. Saya kira ini juga merupakan soal yang mendapat perhatian besar dan penuh kontroversi, berhadapan dengan pandangan lama yang secara teologis bersifat eksklusif. Salah satu contoh kontroversi adalah pidato Nurcholish Madjid di Taman Ismail Marzuki, 1992, yang menawarkan pema-

haman Islam yang *hanīfiyah samhah*—gagasan bahwa keberagamaan itu harus dilihat bukan dari keberagamaan formalnya, tapi lebih-lebih dari substansialnya, yaitu sikap hati kepada Yang Ilahi, yaitu segi-segi religiusitas. Sekarang ini sebenarnya sudah banyak orang yang mencoba untuk menggali isu-isu antaragama ini, dengan mencoba membangun sebuah teologi Islam yang pluralis. Bahkan beberapa pemikir juga sudah mulai memikirkan kemungkinan membangun teologi Islam mengenai agama-agama (*theology of religions*). Pertanyaan paling penting dalam isu ini: Apakah ada keselamatan dalam agama lain? Apakah memang di dalam agama kita itu ada tempat untuk agama lain? Paham pluralisme menjadi inti dari isu ini. Dan sekarang banyak pemikir Muslim yang makin menyadari bahwa beragama yang benar itu harus mempertimbangkan agama lain. Bahkan, menjadi religius dewasa ini harus bersifat interreligius. Karena itu seluruh konsep-konsep keagamaan dalam Islam yang selama ini banyak memuat ketidakadilan, ketidaksetaraan, maupun penghakiman terhadap "yang lain" pada sesama orang yang beriman kepada Allah, perlu di tinjau ulang.

Sering ada anekdot seperti ini: sebenarnya Islam menghargai kebebasan beragama, bahkan orang kafir pun sejauh tidak mengganggu umat Islam dijamin kebebasannya dalam menyembah Tuhannya. Jadi ada pemihakan pada pluralisme, bahkan untuk orang kafir sekalipun. Tapi, begitu orang masuk Islam itu sebenarnya dia "sudah terjebak" dan tidak punya kebebasan lagi keluar dari Islam. Kalau seseorang keluar dari Islam, ia akan terkena stigma "murtad," dan itu berarti terkena hukum *riddah*, artinya boleh dibunuh. Fikih semacam ini, sekarang dipersoalkan *habis-habisan*. Dan standar yang dipakai oleh kalangan Islam Progresif ini adalah patokan Hak-hak Asasi Manusia, termasuk mengenai kebebasan beragama. Juga soal-soal seperti konsep lama mengenai *dār al-Islām* dan *dār al-harb*, daerah Islam dan daerah perang. Dalam fikih dinyatakan bahwa di daerah luar Islam—daerah perang itu—orang boleh melakukan apa saja. Sampai ekstremnya, seringkali kalangan Islam Radikal menerapkan *dār al-harb* kepada tempat-tempat yang bukan Islam. Kalau sudah ektsrem seperti ini, akan menjadi pembenaran suatu paham, yang sebenarnya tidak dapat dibenarkan dalam agama. Tapi kita akan menemukan argumen semacam itu pada kelompok-kelompok tertentu Islam, yang menerapkan argumen fikih lama yang tidak mempertimbangkan "yang lain." Untuk itu, banyak

pemikir Islam sekarang mulai berpikir apakah kategori-kategori teologi lama yang kita punyai mengenai hubungan antaragama itu masih relevan?

Tema *kelima*, mengenai kebebasan berpikir, ini yang sangat penting karena berkaitan dengan reaktualisasi konsep lama mengenai ijtihad. Dan sekarang ijtihad itu perlu ditekankan kembali sebagai motor yang sangat penting supaya agama menjadi dinamis, dan responsif terhadap tantangan-tantangan kemajuan, yang penerimaan paham kemajuan itu menjadi isu keenam. Isu kebebasan berpikir ini pada umumnya diolah secara *liberal syarīʻah*.

Para pemikir Islam Progresif sepakat bahwa kebebasan berpikir adalah bagian dari syarat kemajuan sebuah masyarakat. Masyarakat yang terkekang dan tak boleh mengemukakan pendapatnya adalah masyarakat mandek yang tak memiliki masa depan. Karenanya harus ada gerakan liberalisasi guna menjadikan teks, akal, dan peradaban seimbang. Dialektika antara ketiganya menjadi niscaya. Kalau tidak maka Dunia Islam akan kembali terjerembab ke dalam stagnasi dan kebekuan.

Dalam khazanah intelektual Islam sudah mengenal konsep kebebasan. Dalam tradisi filsafat Islam sendiri ada kebebasan berpikir yang berusaha memberikan alternatif bagi pemahaman ortodoks. Misalnya, disiplin tasawuf mengenal doktrin kebebasan. Disiplin ini mengedepankan kebebasan dalam memahami teks kitab suci. Karena itu akar-akar liberalisme dalam Islam bisa ditelusuri pada dua disiplin, yaitu filsafat dan tasawuf. Filsafat memberi landasan intelektual dan rasional, sementara tasawuf memberikan landasan spiritual.

Makna generik dari kata liberal sendiri adalah kebebasan. Dan Islam adalah kebebasan. Islam memberikan ruang untuk berpikir bebas. Monoteisme sendiri sebenarnya tak lain dari liberalisasi atas kungkungan politeisme dan alam. Artinya, liberalisme sebenarnya sudah terjadi lama di dalam Islam. Berdasarkan itu maka manusia perlu diberi ruang untuk mengekspresikan kebebasannya. Dalam konteks itu maka liberalisme menjadi gagasan yang positif. Liberalisme dalam Islam adalah keinginan menjembatani antara masa lalu dengan masa sekarang. Jembatannya adalah melakukan penafsiran-penafsiran ulang sehingga Islam menjadi agama yang hidup. Karena kita hidup dalam situasi yang dinamis dan selalu berubah, sehingga agar agama tetap relevan kita perlu cara

pandang baru, atau tafsir baru dalam melihat dan memahami agama. Kita perlu menafsirkan ulang agar selalu ada kesinambungan antara Islam masa lalu dengan Islam masa sekarang.

Dalam arti luas, untuk memecahkan kompleksitas persoalan yang sarat dengan diskursus, diperlukan sebuah tafsir yang membebaskan, yaitu tafsir yang akan dijadikan pisau analisis untuk melihat problem kemanusiaan, mempertimbangkan budaya, menghilangkan ketergantungan pada sebuah realitas sejarah tertentu dan menjadikan doktrin keagamaan sebagai sumber etis untuk melakukan perubahan. *Nah*, untuk menghadapi absolutisme, liberalisme adalah strategi paling jitu untuk menghadapi suatu problem, yaitu absolutisme dan totalitarianisme agama. Liberalismelah yang dapat menjaga dan mempertahankan keseimbangan agama, karena berpikir liberal, rasional dan kritis merupakan sesuatu yang tidak dapat dinafikan bagi cita-cita dan kemajuan. Liberalisme merupakan satu pandangan yang ingin memperlihatkan posisi manusia yang sesungguhnya, dengan hak dan kebebasannya dalam kehidupan ini. Salah satu tujuan Islam ialah memberikan ketenangan jiwa bagi mereka yang menganut ajarannya dengan jaminan kebebasan masing-masing dan melakukan ibadahnya dengan aman dan tenang.

Menurut para pemikir progresif, sebagaimana banyak dipaparkan di atas, semua agama mempunyai kebebasan yang sama dalam menganut kepercayaan, kebebasan yang sama menyatakan pendapat, dan kebebasan yang sama pula menjalankan misi agama. Setiap penganut agama dan aliran kepercayaan mesti mendapat perlindungan sebagaimana mestinya, sesuai dengan undang-undang dan konsensus bersama, tanpa melihat apa agamanya. Apalagi dalam sebuah negara yang menganut sistem demokrasi, yang mana setiap warganegara mempunyai hak yang sama.❐

Tentang Penulis

Budhy Munawar-Rachman adalah seorang penulis. Pendiri Nurcholish Madjid Society (NCMS). Mendapat pendidikan S3 dalam bidang filsafat pada STF Driyarkara. Selama 12 tahun (1992-2004) menjadi Direktur Pusat Studi Islam Paramadina, yang antara lain mengkoordinasi seminar bulanan Klub Kajian Agama (KKA), yang telah berlangsung sampai KKA ke-200. Pernah menjadi Direktur Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF, 1992-1995), dan pada 2004 mendirikan dan menjadi Direktur *Project on Pluralism and Religious Tolerance*, Center for Spirituality and Leadership (CSL), yang di antara misinya adalah menyebarluaskan gagasan pluralisme Nurcholish Madjid. Mengajar *islamic studies* pada Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara dan Universitas Paramadina. Menulis karangan dalam lebih dari 50 buku di antaranya, *Islam Pluralis*, *Fiqih Lintas Agama* (co-author), *Membaca Nurcholish Madjid* (2008), dan *Reorientasi Pembaruan Islam* (2010). Juga mempunyai pengalaman menyunting ensiklopedi, seperti *Ensiklopedi al-Qur'an* (karya Prof. Dr. M. Dawam Rahardjo), *Ensiklopedi Islam untuk Pelajar, Ensiklopedi Tematis Dunia Islam, Ensiklopedi Umum untuk Pelajar* dan *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*. Ia juga mengedit dua jilid buku wawancara dengan 70 pemikir Musim dan antaragama, *Membela Kebebasan Beragama* (2010). Kini bekerja sebagai Program Officer The Asia Foundation.

Moh. Shofan (penyunting) adalah peneliti, penulis dan penyunting pada Yayasan Paramadina. Mendapat pendidikan S1 dan S2 dalam bidang Studi Islam pada Universitas Muhammadiyah Malang (UMM). Menulis beberapa buku, diantaranya *Menegakkan Pluralisme* (2008).